



...erwriter and Joint bookrunner




**editorial
estudiantil**
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA


RAÍCES
REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA



 **Tolle lege**
Revista Estudiantil de Filosofía

Edición Especial Conjunta: *Hermenéutica, Raíces y Tolle Lege*.

Una publicación interrevistas de Derecho, Antropología, Arqueología y Filosofía

JUNIO 2026

Editorial:

Revista Jurídica Estudiantil Hermenéutica

Consejo Editorial:

Est. Jimena Laínez Valverde, Editora en jefe

Est. Samuel Hernández Fernández, Director
del Consejo Editorial

Est. Nicholas von Morgenland Remy
Secretaría

Est. Valeria Abarca Aguilar, Tesorería y
redes

Est. David Fernández Mejía, Revisión y
redes

Est. Óscar Guevara Dumani, Revisión

Est. Lucía Zamora Castillo, Revisión

Est. Angie Granados Jirón, Revisión

Miembros observadores:

Est. Daniela Umaña Coto

Est. Francesco Giulietti Silva

Est. José Andrés Hernández Seas

Est. Valerie Jiménez Guzmán

Est. Isabella Mora Rivera

Est. Fabiana Orozco Rodríguez

Est. Enzo Segnini Arias

***Revista de Antropología y
Arqueología Raíces***

Dirección Editorial:

Est. Sebastián Alberto Araya Vargas, Director

Est. Paula Arguedas Rojas, Subdirectora

Est. Ana Elena Gómez García, Secretaría

Consejo Editorial:

Est. Lucía Montero Porras, Integrante

Est. Conrad Umaña Loría, Integrante

Est. Nicole Villalobos Espinoza, Integrante

Revista estudiantil de filosofía Tolle Lege

Dirección editorial:

Est. Paola Sánchez Mora

Dirección diseño:

Est. Nicole Scott Fonseca

Comité editorial:

Est. Esmeralda Ordoñez

Est. Manuel Rodríguez Solano

Diagramación

Est. Nicole Scott Fonseca

Portadas a cargo de:

Revista Jurídica Estudiantil Hermenéutica

Revista de Antropología y Arqueología Raíces

Revista estudiantil de filosofía Tolle Lege



Índice

Editorial	1
<i>Memorias del evento: Presentación y reseña a La Época de la Transición</i>	5
<i>Tamara Víquez Castillo, Ana Zoraida Dávila Blandón, Daniel Mejía Paz y Nicholas von Morgenland Remy</i>	
<i>Sobre la facultad y otros demonios</i>	21
<i>Nicholas von Morgenland Remy</i>	
<i>La doctrina del castillo en la normativa penal costarricense</i>	31
<i>Esteban de Jesús Chaves Rivera</i>	
<i>La restricción del acceso al agua potable como violación de derechos humanos en los pueblos indígenas de Costa Rica</i>	53
<i>Abigail Elizabeth Morales Hernández</i>	
<i>Propuesta para una reforma territorial, parlamentaria y electoral de la República de Costa Rica con énfasis en la representación óptima de la ciudadanía.</i>	69
<i>Tomás Matamoros Valenciano y José David Coste Montoya</i>	
<i>Trabajar para vivir o vivir para trabajar</i>	83
<i>Jose Andrés Hernández Seas</i>	
<i>¿Quién decide quién come?: un análisis crítico de El Hoyo (2019) desde la estructura simbólica hasta la urgencia material de la ética</i>	95
<i>Camila Vázquez Martínez</i>	
<i>Frankenstein: la construcción social de un cuerpo</i>	103
<i>Paula Arguedas Rojas</i>	
<i>La realidad del mito: entre reducción y existencia</i>	111
<i>Sebastián J. Villegas Jiménez</i>	
<i>La estética-política contemporánea de Christoph Menke como amalgama entre las Humanidades y lo sociojurídico</i>	129
<i>Luis Andrés Delgado</i>	



Editorial

SOBRE COLLAGE

En noviembre del 2025 representantes de las revistas *Hermenéutica*, *Raíces* y *Tolle Lege* nos reunimos en el espacio físico de la Asociación de Estudiantes de Filosofía para compartir los avances que habíamos tenido hasta el momento en nuestras iniciativas. No obstante, ese día surgió algo nuevo, una idea imprevista. Esta pequeña idea podría, en principio, parecer de bajo impacto o prescindible. Sin embargo, no solo creemos que es indiscutiblemente valiosa para nuestras revistas, sino que la interpretamos como un paso decisivo en la producción de conocimiento estudiantil en Costa Rica.

Nuestra idea —que se materializa hoy en la colección de textos que tiene usted en sus manos— es sencilla: acercarnos. Con esta obra creemos que, al menos de forma modesta, conseguimos reducir las distancias que separan nuestras disciplinas, evidenciando que, para entender la compleja realidad que estudiamos, es necesario romper las barreras de nuestras especialidades y generar un diálogo interdisciplinario. Pero no solo esto, sino que, a la vez, contribuimos al esfuerzo por quitar las fronteras que dividen a las comunidades estudiantiles de nuestra universidad, promoviendo una mayor articulación entre escuelas y facultades, buscando que nos reconozcamos como pares y encontremos más puntos de encuentro entre nuestras diferencias.

Por esto, con mucho cariño nos complace presentar esta edición especial creada por las personas estudiantes de las carreras de Antropología, Derecho y Filosofía. Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a todas las personas autoras que confiaron en este proyecto colaborativo. Escribir un texto implica tiempo, esfuerzo, determinación y dedicación, pero compartirlo con otras personas, someterlo a revisión y exponerlo a la discusión académica también es un acto de valentía y vulnerabilidad. Por esa razón, agradecemos a todas las personas autoras que decidieron compartir sus ideas, y aportar, desde sus reflexiones, a la producción de conocimiento, y por supuesto, por permitirnos ser parte de ese proceso.

Los artículos que encontrarán en esta edición, son puentes temáticos entre conocimientos y disciplinas. Las formas en que conformamos y comprendemos el mundo, de manera plural, permean nuestras áreas de estudio y se reflejan en cada texto. Este número es un registro de la unión estudiantil de la Universidad de Costa Rica: de quienes dedican su tiempo a escribir, problematizar e investigar. Las temáticas son diversas y dialogan entre sí, para quienes disfrutan de las lecturas interdisciplinarias, este número es un regalo. Recomendamos leerlo con calma y por gusto. Fue elaborado con voluntad y con afecto, y lo compartimos con la esperanza de que despierte curiosidad y disfrute en quienes lo lean.

Como revistas estudiantiles enfrentamos diversos retos. Sin embargo, son iniciativas como estas, construidas desde la colaboración y el compromiso, las que permiten fortalecer y continuar espacios como estos. Creemos firmemente en la importancia de la escritura como una herramienta para fomentar el pensamiento crítico, el diálogo y la reflexión, por lo que esperamos que esta primera edición de *COLLAGE* sea la primera de muchas más, y que no sea solo un punto de exposición académica, sino una invitación a seguir fomentando espacios interdisciplinarios donde las personas de distintas carreras puedan compartir sus ideas entre ellas.

Gracias por confiar en este espacio. Con cariño, los equipos editoriales de Hermenéutica, Tolle Lege y Raíces.



VIII. Example of artificial light from the object to the ground lines radiate from a central source of light on the ground.

all lines of the (or eye). Notice shadows which in- w, on the right, law of reflection

Memorias del evento: Presentación y reseña a La Época de la Transición

Memoirs of the event: Comments on La Época de la Transición

Tamara Víquez Castillo

Ana Zoraida Dávila Blandón

Daniel Mejía Paz

Nicholas von Morgenland Remy

Resumen

El texto reúne tres ponencias académicas escritas y presentadas por estudiantes de la carrera de Derecho, elaboradas en el marco de un evento universitario dedicado a la presentación de la edición en español del texto *La Época de la Transición*, de Luca Loschiavo y traducido por la profesora Marcela Muñoz. Estas contribuciones conforman las memorias del evento, cuyo propósito fue propiciar una reflexión colectiva sobre los procesos de transformación jurídica, política y cultural desarrollados entre los siglos III y VII, a partir del análisis del pensamiento y la incidencia histórica de San Ambrosio de Milán, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, figuras centrales en la articulación entre el legado del derecho romano y la consolidación del cristianismo como elemento estructurante del orden jurídico y político occidental.

Las ponencias fueron expuestas públicamente y, en su momento, prologadas por el profesor Henry Campos, quien ofreció el marco académico e historiográfico necesario para situar los trabajos dentro de la tradición de la historia del derecho. Desde esta perspectiva, el conjunto da cuenta tanto del ejercicio formativo de los estudiantes como del diálogo intergeneracional entre la investigación histórica y la enseñanza jurídica contemporánea.

Palabras clave: *Historia del Derecho, Derecho Romano, Época de la Transición.*

Abstract

The text brings together three academic papers written and presented by students of the Law program, developed within the framework of a university event dedicated to the presentation of the Spanish edition of *The Age of Transition* by Luca Loschiavo, translated by Professor Marcela Muñoz. These contributions constitute the proceedings of the event, whose purpose was to foster a collective reflection on the processes of legal, political, and cultural transformation that took place between the third and seventh centuries, through an analysis of the thought and historical influence of Saint Ambrose of Milan, Gregory the Great, and Isidore of Seville, figures central to the articulation between the legacy of Roman law and the consolidation of Christianity as a structuring element of the Western legal and political order. The papers were publicly presented and, at the time of the event, were introduced by Professor Henry Campos, who provided the academic and historiographical framework necessary to situate the works within the tradition of legal history. From this perspective, the collection reflects both the students' formative experience and the intergenerational dialogue between historical research and contemporary legal education.

Keywords: *History of Law, Roman Law, Transition Era.*

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 22/02/2026

COMENTARIO INTRODUCTORIO

Ana Zoraida Dávila Blandón

El presente texto constituye una memoria académica del evento, en la cual se recopilan tres ponencias elaboradas y expuestas por estudiantes de la carrera de Derecho, desarrolladas en el marco de una actividad universitaria orientada a la presentación de la edición en español del texto *La Época de la Transición*, de Luca Loschiavo y traducido por la profesora Marcela Muñoz, con el objetivo de dejar constancia escrita y sistematizada de las reflexiones académicas generadas en dicho espacio. Por ello, resulta pertinente puntualizar que la época a la que hace alusión el título refiere a los siglos III y VII, la cual constituye uno de los momentos más decisivos para la historia jurídica occidental: acaece la decadencia del mundo romano y se efectúa una profunda reconfiguración institucional, política, cultural y normativa en la que el derecho romano se transforma gradualmente bajo nuevas fuerzas sociales e ideológicas. Tal como lo expone Luca Loschiavo, el arribo de Constantino I marca el inicio de una nueva era histórica caracterizada por una apertura y respaldo al cristianismo.

Este nuevo momento ha sido denominado por el historiador Santo Mazzarino como la “*era constantiniana*” (Loschiavo, 2023): una etapa que inaugura un cambio estructural en la relación entre el poder imperial y la religión cristiana, ya que no se trata únicamente de la tolerancia del cristianismo, sino de un verdadero giro ideológico que introduce una nueva concepción del orden político y jurídico, inclinada progresivamente hacia valores cristianos. Por tanto, el papel de Constantino

supone un quiebre con la tradición romana clásica, pues implica una innovación que proyecta sus efectos sobre los siglos venideros y redefine las bases mismas de legitimidad del poder y de la justicia.

A partir de Constantino, el derecho deja de ser un instrumento exclusivo del aparato imperial pagano y comienza a dialogar con una cosmovisión cristiana en expansión. Este quiebre no fue inmediato ni homogéneo, sino el inicio de un proceso en el que coexistieron continuidad y transformación, donde las autoridades eclesiásticas (de manera particular, los obispos) adquirieron un protagonismo creciente como líderes espirituales, actores jurídicos y políticos, capaces de incidir directamente en la organización social y en la administración de justicia.

Es por lo anterior que las ponencias que conforman estas memorias abordan tres manifestaciones paradigmáticas de esta transformación histórica, encarnadas en las figuras de San Ambrosio de Milán, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. Aunque situados en momentos distintos de la Antigüedad tardía, los tres comparten un horizonte común inaugurado por la *era constantiniana*: la construcción de un nuevo orden jurídico en el que el legado romano es reinterpretado a la luz de una ideología cristiana emergente.

San Ambrosio de Milán representa una de las primeras expresiones de este cambio, pues consolida la *episcopalis audientia* como una jurisdicción alternativa que introduce criterios de reconciliación, corrección fraterna y perdón en un sistema tradicionalmente orientado a la coerción. De manera que, su figura evidencia cómo, tras Constantino, la

autoridad episcopal adquiere legitimidad jurídica y capacidad efectiva de influir, e incluso de controlar, al poder imperial.

Gregorio Magno, encarna una fase posterior de la transición, en la que la Iglesia, ante el debilitamiento del poder imperial en Occidente, asume funciones de gobierno temporal. Asimismo, la administración del *Patrimonium Sancti Petri* demuestra cómo el reconocimiento jurídico otorgado a la Iglesia desde la era constantiniana permitió la consolidación de una estructura económica, administrativa y normativa autónoma, lo cual anticipó las bases del poder político papal medieval.

Finalmente, Isidoro de Sevilla ofrece un epítome intelectual del proceso, ya que en sus *Etymologiae*, el saber jurídico se sistematiza mediante una arquitectura filológica que integra la tradición romana, la doctrina cristiana y la praxis visigoda. Su tratamiento del proceso y del derecho probatorio es el reflejo de un pensamiento jurídico que ya no responde únicamente a la técnica romana clásica, sino a una concepción cristiana de la verdad, la justicia y la interpretación normativa.

Es así que, en conjunto, estas contribuciones permiten comprender cómo la era constantiniana inauguró una dinámica de transformación del derecho occidental. Tal como propone Loschiavo, el derecho de este período no puede entenderse como un simple tránsito, sino como el espacio de gestación de nuevas categorías jurídicas, institucionales e ideológicas que sentaron las bases del derecho común europeo.

San Ambrosio, la *episcopalis audientia* y la *respublica christiana*

Nicholas von Morgenland Remy

Les pido que me presten su imaginación por un momento y me dejen ubicarlos en la realidad europea de hace más de mil quinientos años sobre la que estamos apunto de conversar.

Estamos en una basílica romana. El aire denso por el humo del incienso y la mirra. La tenue luz de las candelas es lo único que ilumina los rostros de cientos de fieles allí congregados. Entre los ahí reunidos estaba patente un miedo, la convicción de que esa misma noche morirían como mártires. Como caudillo de la multitud, aparece el personaje principal de esta historia, el obispo San Ambrosio de Milán, quien contenía las ansias de sus fieles organizando famosos himnos litúrgicos, los cuales llegaron incluso a impresionar hondamente al mismo San Agustín.

Esa manifestación, al igual que otras parecidas (todas exitosas), fueron capaces de contener la sed de sangre del acero romano, el mismo acero que logró a punta de conquista y muerte consolidar el imperio más influyente de este mundo. Nadie murió esa noche, ni en otras instancias muy parecidas, pero ello no fue suerte o un irrepetible y aislado fenómeno. Tal cese a la violencia no era menos que el símbolo más palpable del cambio de época que se estaba por vivir.

Ambrosio de Milán atrincherado con su pueblo resume el alma del libro del profesor Luca Loschiavo, *La época de la transición*. El texto que hoy tengo el honor de presentar es una obra magistral de historia jurídica, que nos conduce por los siglos III al VII

para mostrarnos cómo dos agentes sociales disruptores, el cristianismo y las incursiones bárbaras, transformaron de manera irreversible el orden romano que en algún momento, no muy lejano, se creyó eterno...

El orden de esta breve ponencia será el siguiente: 1) Mostrar el proceso mediante el cual la figura del obispo obtuvo competencias jurisdiccionales en un imperio originalmente hostil, hasta el punto de masacrar a los primeros cristianos. 2) Examinar casos paradigmáticos en los cuales San Ambrosio de Milán ejerció influencia jurídica y política sobre el derecho en la época de la transición. Y 3), a partir de la Didascalia, explicar las características jurídicas del proceso judicial paralelo que se desarrolló para los cristianos de la época, el cual tenía la figura del obispo en su centro.

Una vez tolerado el cristianismo con Constantino el Grande, se permite un paulatino, pero certero aumento de libertad y capacidad de organización a las comunidades cristianas (Loschiavo, 2023, p.113). Las cuales rápidamente se encargaron de empezar a estudiar su teología y dogma, con tal de aplicar las reformas necesarias a instituciones prácticas y jurídicas que estaban en proceso de heredar de los hebreos y principalmente de los romanos.

La principal disonancia surge, entre un sistema jurídico romano caracterizado por la imposición y el castigo, y un ideal aspiracional cristiano basado en el perdón y la redención. En un primer momento podrían parecer irreconciliables. A una primera respuesta a este choque se le denominó la *episcopalis audientia*, iter procedimental destinado justamente a reconciliar. Los principales argumentos

doctrinales empleados en su construcción, tal y como narra el autor, fueron los preceptos del Evangelio según San Mateo y cartas de San Pablo de Tarso (Loschiavo, 2023, p. 99-101).

Pablo de Tarso planteó la siguiente idea: “¿no sería acaso insensato dejar que lo *justo* sea juzgado por hombres injustos?” Como muy bien señalaba el autor, en esta máxima se escondía el creciente rechazo hacía los jueces paganos y, con ello, una de las más importantes convergencias que habría de ocurrir entre ambas culturas (Loschiavo, 2023, p. 98-99). Esto dentro de la idea de que el obispo era la figura que se ubicaba en el centro de esta revolución jurídica.

La Didascalia, aunque pueda llegar a sonar como un concepto complejo, entraña una sencilla significación de enseñanza o instrucción. Parecida a la palabra “didáctica”. Este fue el primer texto que se encargó de normativizar el proceso judicial que debían llevar a cabo los obispos para cumplir con el ideal de la fraterna correptio y la reconciliación que ya se ha explicado líneas atrás. Las normas procesales que en dicho cuerpo normativo se contenían son las siguientes (Loschiavo, 2023, p. 107-110):

1) los obispos son la única autoridad jurisdiccional válida, un fiel no se puede dirigir a un juez pagano.

2) El juicio que conduzca dicho obispo debe ser público y oral, puesto que le “interesa a toda la comunidad”. Tales juicios solían ser rápidos y económicos,

3) Si alguna parte quedaba disconforme, se planteaba el uso de la eucaristía dominical como un medio de acercamiento y reconciliación.

4) El obispo debe ser el primero sin mancha y, por ello, sus decisiones son inapelables, siendo que responde solo a dios.

5) en caso de incumplir una de las normas generales antes explicadas, la pena era la del exilio de la comunidad. Procesalmente, también es relevante señalar que para poder iniciar el proceso, se necesitaba de un “testigo acusador”. Se rechazaba por considerarlo teológicamente superfluo y reiterativo la necesidad de juramentar a los testigos al momento de rendir su declaración.

A estas normas procesales se les debía, además, agregar la máxima hermeneútica que dictaba una teoría de interpretación normativa antiformalista, cuyo fin era la persecución de la redención del hermano desviado (siendo así que en la época volvemos a la comprensión que tenían de la “justicia divina”).

Probatoriamente, y partiendo de dicha obligación redentora, el obispo tenía que demostrar, ante la comunidad, su esfuerzo por recuperar del camino desviado al pecador. Por ello, dice Loschiavo: “Siempre y cuando su proceder haya sido guiado con el fin de recuperar al pecador y devolver la paz a la comunidad; no resulta difícil comprender que la insistencia en el excesivo rigor para buscar atribuir la razón o el error, terminaría con exaltar los ánimos, aumentar las tensiones y encender el espíritu de revancha, alejando así los verdaderos objetivos del obispo.” “(...) El obispo no debía conformarse con hallar la verdad objetiva de los hechos, sino la subjetiva, buscando construir el camino de arrepentimiento y perdón” (Loschiavo,

2023, p. 107). Por dicha “ductilidad” es que el medio probatorio que reinaba en este proceso era la prueba testimonial, incluso amparada en antiguos designios hebreos.

Un momento clave de primera cercanía entre ambas jurisdicciones, la romana y la cristiana, es la constitución imperial de Sirmondianae promulgada por el primer emperador cristiano, Constantino (Loschiavo, 2023, p.107).

Según se expresa en tal norma, el obispo, en su labor jurisdiccional, podía referirse a cualquier causa, incluso cuando sólo una de las partes lo pidiese. Por estas características, y especialmente aquellas que denotaban la celeridad y economía de la audientia episcopal, muchos paganos empezaron a recurrir a esta vía, insatisfechos con el sistema de justicia tardorromano (Loschiavo, 2023, p. 99). Ante este influjo de no cristianos que acudían a su jurisdicción, Loschiavo señala que se colocaba al obispado en una situación comprometida, donde tenían que sopesar su labor de administrar justicia, con la ambición de generalizar y hacer crecer el cristianismo (Loschiavo, 2023). ¿Cómo sería esto posible si se resolvían conflictos en contra de aquellos a quienes querían convencer de unirse a su fe?

Frente al casi absoluto marco de acción planteado por Constantino, Graciano limita al conocimiento de los obispos a las causas civiles, guardando para el imperio el conocimiento de las causas penales (Loschiavo, 2023, p. 112).

Fue entonces, a partir de una serie de herejías doctrinales, como la negativa a aceptar el papel del emperador como

obispo o a reconocer la función de los papas como unificadores de la doctrina, cuando surgieron los primeros resquebrajamientos que conducirían a cismas entre distintas cepas del cristianismo.

Según lo expuesto por el autor, las ideas antes explicadas se logran comprender mejor estudiando el caso Indicia. “Indicia era una vírgen consagrada al señor” (Loschiavo, 2023, p. 117). Su cuñado la acusó ante el obispo de Verona de romper el voto de castidad, quedar embarazada y matar a su bebé. El, más joven e inexperto obispo de Verona le exige una inspección corporal a la joven para probar su castidad, a lo cual ella se niega por considerarlo denigrante. El obispo de Verona toma tal postura como una declaración de culpabilidad, puesto que si fuese inocente, no tendría porqué esconderlo. Indicia impugna la decisión ante San Ambrosio, Obispo de Milán, quien en función de “superior” remitió dos cartas al obispo veronés. En ellas, exalta la importancia del seguimiento de las reglas procesales contempladas en la Didascalia. Esto es relevante para el caso, pues se le dio curso sin que el cuñado, actuando como testigo acusador, hubiese formalizado la denuncia, razón por la cual, el procedimiento era inválido en su totalidad. El caso Indicia muestra la madurez de la episcopalis audientia: una jurisdicción que, aunque nacida del ideal teológico del perdón, debía ahora dotarse de reglas, procedimientos y garantías para volverla práctica.

Para Ambrosio, juzgar no era un acto de poder, sino de prudencia. “El oficio de juzgar no es cosa que deba tomarse a la ligera: existe el riesgo de cometer errores y provocar daños. Y entonces puede ser útil

seguir el ejemplo de los jueces estatales” (Loschiavo, 2023, p. 119).

Otros casos en los cuales San Ambrosio influenció, no como juez, sino como político, al Derecho romano fueron los siguientes. En el año 385, el emperador Valentiniano II intentó abrir un templo arriano en Milán, influenciado por su madre, la emperatriz Justina. Ambrosio se opuso y sus fieles lo defendieron incluso con su vida. Al año siguiente, cuando el propio emperador amenazó con matarlo, el pueblo volvió a protegerlo. Esos fieles sabían que Ambrosio no solo era una figura de liderazgo espiritual, sino también lo que Loschiavo denomina como “patrocinador judicial” (Loschiavo, 2023, p. 123).

Ambrosio también intervino en conflictos, no solo contra los valores arrianos, sino también los más antiguos valores paganos. Confrontó al senador Símaco, quien solicitó restituir el altar de la diosa de la Victoria al Senado romano en nombre de la libertad religiosa. Con una sola carta al joven emperador Valentiniano II, Ambrosio logró que el símbolo pagano no regresara. En esa correspondencia se halla condensada su visión constitucional de lo que debía ser el Imperio Romano: “El emperador está en la Iglesia, no sobre ella” (Loschiavo, 2023, p. 125).

La relación de Ambrosio con los emperadores fue un continuo bamboleo entre cooperación y conflicto. Con Graciano, gozó del más alto grado de apoyo e influencia cortesana; con Valentiniano II y su madre Justina, debió resistir presiones de la fe arriana; con el general, Máximo fue ignorado y recibido en antesalas; y, con Teodosio, se encargó de sentar el precedente

más importante de control: la excomunión imperial tras la masacre de Tesalónica (Loschiavo, 2023, p. 128). Solo mediante penitencia pública permitió a Teodosio ser absuelto y volver a comulgar. El primero de muchos episodios similares de influencia de la iglesia sobre regentes mundanos.

El libro de Loschiavo nos recuerda que el derecho no es solo un conjunto de normas, sino una expresión viva de los valores de cada época. En el siglo IV, estos valores estaban cambiando. La solidaridad cristiana reemplazaba la virtud cívica romana; el perdón sustituía a la retribución.

Ambrosio fue el puente de hierro entre ambos mundos, el último romano y el primer príncipe de la Iglesia. Su legado, especialmente jurídico, anticipó el sistema de derecho canónico que habría de prevalecer por más tiempo que el mismo Imperio Romano.

Estoy convencido de que, según la frase atribuida a Mark Twain, “la historia no se repite, pero a menudo rima” (Twain en Stefanoni, 2021). Podemos limitarnos a contemplar el pasado como un ejercicio intelectual, o bien extraer de él lecciones que nos permitan anticipar qué versos están por repetirse. El Imperio romano no cayó en un solo día, su complejo entramado social y jurídico se desmoronó lentamente, dejando señales que hoy pueden resultar familiares.

Retomando el tema de mi ponencia, dejo una reflexión final: ¿en qué se asemejan figuras como San Ambrosio con el monseñor Víctor Manuel Sanabria, quien en los años cuarenta influía en la política al asegurarle a sus fieles que sus almas no se verían afectadas si votasen por lo

que fue el Partido Comunista, siempre y cuando estos se apegasen a los acuerdos y condiciones que los había obligado a pactar; o en qué se parece a los líderes religiosos actuales, como Fabricio Alvarado, que combinan discursos políticos retrógradas con apelaciones espirituales? (Aguilar, 1975) ¿No será una antesala similar a las Constituciones de Teodosio que la veda de participación política sólo restrinja la participación de partidos políticos católicos, pero no evangélicos?

Las consecuencias jurídicas de la influencia ambrosiana ya fueron objeto de este análisis; las de Sanabria marcaron los años cuarenta; y las que surjan de la actual participación de figuras religiosas no católicas aún están por escribirse. Será tarea de los historiadores del futuro evaluar su verdadero alcance.

Gregorio Magno, *Patrimonium Sancti Petri* (Patrimonio de San Pedro) y la cultura de gobierno

Tamara Viquez Castillo

En el siglo VI, se denota la importancia de una nueva figura eclesiástica; Gregorio Magno. De acuerdo con el libro *La época de la transición*, de Luca Loschiavo, se demuestra el papel importante que Gregorio Magno efectúa a la hora de preservar y administrar el *Patrimonium Sancti Petri*, el patrimonio de la Iglesia, y a la hora de dotar a la Iglesia de poder político y económico (Loschiavo, 2023, cap II). Igualmente, se evidencia el papel de Gregorio Magno en la creación de prácticas legales con respecto al patrimonio eclesiástico. El presente comentario tiene

como intención abordar cinco aspectos clave para entender la preponderancia histórico-jurídica de este personaje: el contexto político administrativo a finales del siglo VI (puesto que Gregorio Magno fue declarado papa 590 d.C) la organización interna del patrimonio eclesiástico (un repaso de los instrumentos jurídicos para conservar este patrimonio), los efectos sociopolíticos y, finalmente, una conclusión en donde se evidencia al papado como un poder emergente en la época de la transición.

1. Contexto político-administrativo a finales del s. VI.

Para explorar el papel de Gregorio Magno, es importante repasar algunas características de carácter político y administrativo que empapaban al Imperio Romano a finales del siglo VI. Entre ellas, se nota una debilitación del Imperio Romano de Occidente, con invasiones por parte de los lombardos en el territorio y una presencia militar débil que no logra resguardar las fronteras. Por ello, hay, entonces, territorios apropiados por los lombardos dentro del Imperio (Birns, N. 2022).

*2. Organización interna del **patrimonium** (patrimonio).*

Dos siglos antes del papado de Gregorio Magno, el emperador Constantino declara que la Iglesia puede poseer propiedades privadas, por lo que tiene la facultad de heredarlas y transmitir las, lo cual genera una extensión de este derecho por parte de personas físicas a toda una institución. Asimismo, también se permiten las donaciones de terrenos a la Iglesia como una institución y no a un particular (a un monje o al papa).

De esta manera, el patrimonio eclesiástico crece bastante vía donaciones de familias adineradas religiosas. Por otro lado, también forman parte de este patrimonio los terrenos conseguidos por concesiones imperiales y los terrenos abandonados (Volz, C. y Kammer, C. 2022).

Estos eran predios autónomos que el papa logra beneficiar enviando a aquellos lugares remotos, a unos apoderados llamados rectores. Cada uno de estos tenía que jurar sobre el sepulcro de San Pedro antes de partir para su destino, que administraría según las órdenes recibidas del papa, las llamadas capitularias.

Consecuentemente, en cada propiedad, el rector establecía sus gerentes, denominados conductores. El rector había aportado de Roma un personal de diáconos, notarios, inspectores o defensores. En este sistema de intervención se obtenía una contabilidad casi perfecta. Por la parte jurídica, los colonos o cultivadores de estos predios tenían derecho de apelar contra la injusticia al rector y hasta al mismo papa. Con este régimen de administración, logró Gregorio Magno acumular recursos enormes y hacer frente a las imposiciones de los duques lombardos que amenazaban las fronteras o los que ya se encontraban dentro del territorio del imperio (Huddleston, G. 1909).

Los ingresos de los predios se destinaban al mantenimiento y la construcción de iglesias, al equipamiento de conventos, a la administración de la casa papal y al apoyo del clero, pero también, en gran medida, a aliviar la necesidad pública y privada (Straw, Carole, et. al, 1988).

3. *Algunos instrumentos jurídicos: disciplina clerical, procesos de restitución y legislación patrimonial.*

Gregorio Magno se encuentra en una posición donde es imperativo implementar instrumentos jurídicos para lograr sus objetivos, como se refleja en esta cita textual de *La época de la transición*: “Ya al comienzo de su pontificado, precisamente para rechazar comportamientos vejatorios de sus agentes, Gregorio quiso dictar una serie de instrucciones de carácter administrativo destinadas a guiar la acción de los rectores eclesiásticos” (Loschiavo, 2023, p. 212).

En este tercer punto, se van a tratar tres instrumentos jurídicos utilizados por Gregorio Magno:

En primer lugar, los procesos de restitución. Estas son reformas instauradas para reforzar la autoridad eclesiástica, así como para reforzar la administración de la Iglesia y el Estado Pontificio. Entre estas reformas se encuentran: la disciplina clerical, las misiones de evangelización, las negociaciones diplomáticas y políticas con los duques lombardos, la gestión del patrimonio eclesiástico para la conservación de la Iglesia. Todo lo mencionado anteriormente son estrategias de carácter jurídico o político para preservar el poder eclesiástico (Rabell, M. 2024).

En segundo lugar, como fue mencionada anteriormente, la disciplina clerical está regulada en la obra de *Regula Pastoralis*, escrita por Gregorio Magno. Esta consiste en una serie de instrucciones donde se busca la rectitud de la clase clerical en una multitud de escenarios. Esto se refleja en la administración del patrimonio de San Pedro: el clero debe de administrarlo con

rectitud y justicia. Asimismo, los ingresos de éste deben ser usados para la misma conservación de la Iglesia, la caridad y las misiones evangelizadoras, es totalmente prohibido que estos ingresos se vean utilizados para solventar lujos de carácter personal de las personas encargadas de administrar el patrimonio. En el campo académico, en la disciplina clerical, Gregorio Magno, impone una formación clerical donde se da énfasis en la servitud que debe de tener un obispo, su trabajo para Dios y para las personas en necesidad. Gregorio Magno evidencia la necesidad de luchar contra la corrupción de los placeres del mundo terrenal y ser un servidor humilde de Dios y para sus seguidores (Gregorio Magno, *Regula Pastoralis*, 590).

Por otro lado, la legislación patrimonial consiste en la gestión del patrimonio eclesiástico y sus fines definidos para conservar y dotar a la Iglesia de poder. Los ingresos recaudados eran utilizados en la conservación de las iglesias, misiones evangelizadoras, caridad, apoyo al clero. Este instrumento es de gran utilidad para prever que los ingresos sean utilizados de manera correcta y adecuada a los fines eclesiásticos (Straw, Carole, et. al, 1988).

Cabe también destacar esta cita sumamente importante del libro de Loschiavo: “El único testimonio de un verdadero conocimiento del Derecho en el período comprendido entre el final del siglo VI y los inicios del VII proviene de la obra de Gregorio Magno (590- 604)” (Loschiavo, 2023, p. 208).

Por otra parte, se insiste en su obra el papel de Gregorio Magno y su devoción a sus valores cristianos y cómo

estos se empapaban de justicia y rectitud: “Para Gregorio, la acción secular de la Iglesia no podía caracterizarse más que por una justicia intrínseca (...) requería que la actuación del juez (...) se abriese a la benignitas y a la misericordia y, a través de estas actitudes típicamente cristianas, pudiese contemplar el rigor de la norma” (Loschiavo, 2023, p. 211).

4. Efectos sociopolíticos.

Se da continuación con los efectos sociopolíticos que tienen los instrumentos jurídicos, las negociaciones diplomáticas y las decisiones políticas que ejerce Gregorio Magno, y cómo esto se refleja en la historia del Imperio Romano de Occidente:

La expansión del cristianismo a pueblos lombardos, así como a Inglaterra y a los pueblos anglosajones, debido a las misiones evangelizadoras y a través de la literatura escrita por Gregorio Magno y repartida dentro del imperio a los pueblos lombardos. Por ello, se evidencia el fortalecimiento de la Iglesia como institución, dotándola de una suma importante de ingresos debido a la administración de los predios y la conservación de estos ingresos dentro de la misma institución (Huddleston, G. 1909).

Por otro lado, el poder de negociación y la implicación del papa en temas políticos y diplomáticos con otros pueblos y dentro del imperio refleja una nueva figura de autoridad política y ya no se limita a la esfera religiosa, característica que será de gran prevalencia en la Edad Media (Huddleston, G. 1909). También, se plantean bases importantes para el Estado Pontífice, el aumento del

patrimonio de San Pedro permite que la Iglesia no dependa del Imperio, sino que poseen sus propios bienes e ingresos, y no estén limitadas al poder imperial.

Y finalmente, a un nivel de carácter social, se realiza una labor importante de intervención social fundamentada en principios cristianos como la caridad y la ayuda a los más necesitados (Rabell, M. 2024).

5. El papado como poder temporal emergente.

Como conclusión, se evidenció que debido a las estrategias políticas y económicas, se fortalece el papado como un poder temporal emergente, y todo esto es posible debido a distintos factores: la ausencia de una figura de poder imperial presente en Roma abre el camino para que otro poder tome ese papel y se convierta en una autoridad, que ya no es solo de carácter religioso, sino también de carácter político-administrativo. De igual manera, la figura del papa también tiene una gran incidencia en la esfera económica, con la gestión del patrimonio eclesiástico, con ingresos que fortalecen a la iglesia. Igualmente, se demuestra la lucha que busca la rectitud en el manejo de este patrimonio, velando por un buen uso que cumpla con fines específicos para velar por la conservación de la Iglesia. Todas estas características estudiadas y presentes en el libro *La época de la transición* permiten entender las bases para el Estado Pontífice, con una autonomía de ingresos y que se une directamente al control de territorios.

**Isidoro de Sevilla: derecho probatorio en
Etymologiae y la arquitectura filológica
del saber jurídico**

Daniel Mejía Paz

En el *Ars poetica*, Horacio establece la noción de *brevitas* como un principio rector de los entramados discursivos: “*Brevis esse laboro, obscurus fio*”¹ (Horacio, *Ars poetica*, v. 25) Se entiende, entonces, que desde el entendimiento retórico de la exteriorización creativa se debe priorizar la síntesis en tanto herramienta de concreción; el sentido premia a raíz de la claridad que se condensa en lo prioritario. Asimismo, desde la teorización horaciana, la ejecución retórica debe circunscribirse a la constante corrección con la finalidad de eliminar todo aquello que fuese considerado innecesario: “*carmen reprehendite quod non/ multa dies et multa litura coercuit atque/ praesectum deciens non castigavit ad unguem*”² (Horacio, *Ars poetica*, vv. 293-296). Es decir, el fragmento refiere a la constatación del entramado poético como una vertiente desde la cual emana la perfectibilidad del discurso; hallarla, empero, no remite a la posibilidad expectante, por el contrario, enfatiza la conformación de una auténtica *virtus compositiva*.

El eje nuclear de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla, entonces, dialoga de forma directa con el tratamiento horaciano en lo relativo a la *elocutio*; del mismo modo, condensa la impronta de los ejes capitales retóricos: *docere, movere y delectare*. De este modo, el texto isidoriano encuentra su génesis en la conformación de un arte retórico que converge, tal y como lo expresa Luca Loschiavo, con la perspectiva filológica:

“Organizada según el sistema tradicional de las artes liberales [*trivium y quadrivium*], esta enciclopedia se compone de una serie infinita de definiciones, basadas en la descripción del origen etimológico de los términos allí considerados” (Loschiavo, 2023, p. 216). La cita refiere, justamente, a la incorporación de la filología dentro del discurso, pues se procura comprenderla como la metodología fundamental mediante la cual se sustenta la arquitectura textual. En otras palabras, el obispo considera que el origen lingüístico es entendido como el detentador de la verdad ulterior de las cosas; es una vía unificadora hacia el orden divino, pues se comprende como atribuyente de lo esencial.

Aunado a lo anterior, el tratamiento del fenómeno jurídico surge, de forma ineludible, de la convergencia de ambas perspectivas. Se remite a la retórica para la composición del texto, para ilustrar *in extenso* la pluralidad de las problemáticas referidas; la filología se enmarca como un sistema metódico capaz de hacer converger lo heterónimo. Es, justamente, una especie de onomástica supeditada al proyecto político y religioso que se condensa en Isidoro, tras siglos de construcción epistémica. Por ende, en el libro V, *De Legibus et Temporibus*, el enfoque radica en lo jurídico, pero, más propiamente, en el proceso.

Ciertamente, San Isidoro dista mucho del tratamiento ambrosiano en tanto que conjuga la vertiente laica con lo canónico. Esto se entiende bajo la perspectiva unificadora y las necesidades imperativas del Imperio durante el período en cuestión; sin embargo, también encuentra su justificación discursiva. Si, de forma precisa, se sigue la lógica retórica de la *brevitas* y el

método *origo verbi*, la realidad fáctica de lo jurídico no encuentra una configuración equidistante; por el contrario, se incrusta a la convergencia epistemológica que propone San Isidoro. Además, la perspectiva de la verdad (entendida como el acercamiento cognoscible a la *ratio divina*) concentra lo imperativo de yuxtaponer lo heterogéneo, en tanto que todo pervive unificado dentro de la razón ulterior.

Con esto, se comprende lo capital de concentrar el discurso dentro del proceso y, más propiamente, en la capacidad probatoria de lo que se enuncia. San Isidoro percibe en su obra la cualidad de ser verdadero, y, en el proceso, una aproximación a lo divino: “Ya la etimología de *iudicium* (§ 2) comprende (...) la búsqueda de la verdad, o mejor, su instrumento principal, la *inquisitio*. (...) implica ya sea la *quaestio iuris*, ya la *quaestio facti*” (Loschiavo, 2023, p. 220). Es decir, Loschiavo explica que la aproximación isidoriana remite a apelar por el sentido de verdad en el proceso, entendido como eventualidad fáctica de la que se dimana lo aprehensivo. Más propiamente, el texto enfatiza en la centralidad de los testigos y en el abordaje a los que estos se les debe realizar; lo transparente, la incapacidad de verse doblegado y la pervivencia de la *virtus in la inquisitio* son fundamentales, pues en ellos se encarna la posibilidad de hallar la verdad.

El papel de los testigos es, probablemente, una de las innovaciones más interesantes efectuadas por San Isidoro. Pues, por un lado, contradice la práctica visigoda de enfocar el proceso en las partes, o bien, la construcción histórica del *iurisprudencia* relativa a las cualidades del juez. En efecto, Loschiavo remite a la conformación tripartita como una

característica capital del texto isidoriano, pues permearía dentro de la historia jurídica de occidente; noción que, sin embargo, parece alejarse del método condensado en las *etymologiae*: “En cambio, es más difícil reconocer el origen de la indicación relativa a la presencia necesaria de tres testigos.” (Loschiavo, 2023, p. 222). El fragmento indica, propiamente, que la imperatividad de denotar el proceso por tres sujetos no halla su fundamento ni en la tradición visigoda, ni en la cristiana ni en la romana; tampoco remite a la etimología, la cual refiere de forma explícita a la presencia de un sujeto ajeno a la cuestión, pero que da fe de ella. Por lo tanto, especificar el número parece contradecir al *origo verbi*. Sin embargo, sigue dentro del tratamiento filológico del *λόγος*³, pues para las aproximaciones hermenéuticas resulta preponderante lo análogo en tanto intertextualidad patristica y referente semántico común. Es decir, la fundamentación del uso de tres testigos no es plausible bajo la tradición grecolatina, mucho menos la visigoda, sino dentro del tratamiento doctrinario asumido que condiciona la lectura de las instituciones. Si lo trinitario es concebido como modelo de perfección que rige el carácter totalizador del mundo en tanto *Παντοκράτωρ*⁴, entonces de ello deviene la *ratio divina* y, por lo tanto, un modelo sublime que debe ser replicado en las instituciones que rigen la realidad fáctica. La defensa isidoriana tripartita, en consecuencia, adquiere su circunscripción a la génesis teológica bajo una lectura hermenéutica condicionada.

Es de este modo que el texto de San Isidoro enmarca lo jurídico en tanto *praxis* filológica y retórica, pues observa en ambas modalidades el tratamiento idóneo para

encontrar lo esencial de lo que se instituye. Observa modelos, arquetipos clásicos que se conjugan con lo conminatorio de enmarcar el derecho bajo paradigmas que se hallen claramente delimitados. Una perspectiva que, por supuesto, responde al período de transición en el que se inscribe. Las instituciones tardoantiguas se conforman en secuencia de la recepción medieval posterior, la cual terminará por dialogar con el trasfondo que, a primera vista, se halla oculto. Las aproximaciones filológicas a la *iurisprudentia* se revisten, entonces, a la causalidad ulterior desde la cual se erigen las concepciones primarias y prosapias del *ius* en tanto dispositivo axiomático.

En consecuencia, el texto de Loschiavo permite entrever los entramados interdisciplinarios que subyacen dentro de los dispositivos jurídicos occidentales, pues son comprendidos bajo la confluencia de elementos cronotópicos. Incluso, bajo la aspiración por homogeneizar los sistemas se advierte indispensable la concreción de los constituyentes. Si el derecho remite al claustro y al hermetismo simbólico-semántico, el período de transición refiere, justamente, a lo contrario. En tanto que lo directamente propuesto alude a una *communitas iuris* delimitada al territorio europeo, las aproximaciones deben ser heterogéneas. Por consiguiente, resulta conveniente remitir al apartado de las *Etymologiae* relativo al *ius*: “Lex a legendo dicta est, quia scripta est. Ius autem dictum est, quia iustum est.”⁵ (Isidoro de Sevilla, *Etym.* V, 3, 4). En la cita, se expresa la diferencia tácita entre el componente de *lex* y de *ius*, en donde este último concentra los ideales de justicia que deben regir las instituciones tanto como eje transversal tanto como práctica jurídica. La *praxis*, sin embargo, no puede desmarcarse a las propias finalidades

del mundo del derecho o bajo las lógicas que en ella imperan; mas, bajo la perspectiva isidoriana y de las construcciones patrísticas y románicas, lo que debe regir es la *aequitas* en tanto principio nuclear de sus constituyentes. Por ende, la *iurisprudentia* concentra una arquitectura filológica que se traduce en la *praxis* sustancial de las aproximaciones hermenéuticas: en toda interpretación jurídica subsiste el encuentro de los horizontes compositivos que, en última instancia, reafirma las construcciones dialógicas que desvelan el hermetismo del derecho.

Aproximaciones finales

Ana Zoraida Dávila Blandón

El conjunto de ponencias reunidas en estas memorias ofrecieron una aproximación acerca de los procesos de transformación que tuvieron lugar entre los siglos III y VII. Tal como se señaló, el evento académico que dio origen a estos trabajos tuvo como eje central la reflexión crítica sobre la denominada “época de la transición”, entendida como una etapa histórica caracterizada por continuidades, adaptaciones y reconfiguraciones normativas. Es así que las ponencias permiten comprender cómo el derecho romano fue reinterpretado y transformado a luz de nuevas realidades, particularmente en un ambiente marcado por la crisis del Imperio y la progresiva consolidación de nuevas formas de organización del poder.

Desde varios enfoques, las tres ponencias analizaron personajes relevantes de dicha transformación, realizando un abordaje de la evolución de las instituciones jurídicas, la redefinición de las fuentes del derecho y la incidencia de factores culturales y religiosos en la configuración

del orden normativo. Cada trabajo ha puesto en evidencia que los cambios experimentados durante este periodo no pueden explicarse únicamente desde una lógica de decadencia del sistema romano, sino que deben entenderse como parte de un proceso en constante movimiento de adaptación jurídica. De manera específica, se hace evidente cómo la interacción entre tradición jurídica romana, cristianismo y nuevas estructuras políticas dieron lugar a soluciones normativas que respondían a las necesidades de sociedades en transformación, lo cual sentó las bases para desarrollos jurídicos posteriores.

Asimismo, las ponencias permiten dilucidar la relevancia historiográfica del estudio de la Antigüedad tardía para la comprensión del derecho europeo medieval y moderno. Puesto que, al examinar los mecanismos de continuidad y ruptura presentes en este periodo, los trabajos contribuyen a una lectura más matizada de la historia del derecho, superando visiones lineales o simplificadoras. De manera que, esta visión resulta especialmente valiosa en el ámbito de la formación jurídica, en tanto que invita a reflexionar sobre el carácter histórico del derecho, así como sobre la importancia de comprender sus instituciones como productos de procesos sociales y no como construcciones abstractas o atemporales.

AGRADECIMIENTOS

Se extiende un cordial agradecimiento a los miembros del Consejo Editorial de la Revista Estudiantil Hermenéutica, por facilitar espacios de esta índole para sus pares. Al igual que se extiende un cordial agradecimiento a los profesores Marcela

Múñoz, Walter Antillón y Herny Campos por hacer posible el evento de presentación de este libro. Finalmente, se extiende un último e importante agradecimiento al profesor Luca Loschiavo por permitirnos presentar su libro en Costa Rica.

NOTAS:

1. Trad. propia: Esforzándome por ser breve, me vuelvo oscuro
2. Trad. propia: Reprendan el poema, porque ni muchos días ni muchas enmiendas lo contuvieron, y ni siquiera recortado diez veces lo corrigieron hasta la perfección.
3. Transliteración: lógos
4. Transliteración: Pantokrátor
5. Trad. propia: “lex” [ley] se dice que procede de “legere” [leer], puesto que está escrita. En cambio, “ius” se dice así porque denota lo justo [iustus]

REFERENCIAS

- Aguilar, Ó. (1975). La Constitución de 1949: Antecedentes y proyecciones. Editorial Costa Rica.
- Birns, N. (2022). Conquista lombarda de Italia. EBSCO.
- Frase atribuida a Mark Twain, encontrada en el prólogo de Stefanoni, P. (2021). ¿La rebeldía se volvió de Derecha?: Cómo el antiprogresismo y la incorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Siglo veintiuno editores.
- Gregorio Magno. (alrededor del año 590) Regula Pastoralis.
- Horacio. (s. I a. C.). Ars poetica.

MEMORIAS DEL EVENTO: PRESENTACIÓN Y RESEÑA A LA ÉPOCA DE LA TRANSICIÓN

Huddleston, G. (1909). Papa San Gregorio I (“el Grande”). New Advent.

Isidoro de Sevilla. (625). Etymologiae.

Loschiavo, L. (2023). La época de la transición. En los albores del Derecho Común europeo (Siglos III-VII) (M. Muñoz, Trad.). Editorial UCR.

Rabell, M. (2024). Gregorio Magno, el monje que se resistió a ser Papa y que se ganó el título de «El Grande». El Debate.

Sivaramamurti, C., & Straw, C. (1998). St. Gregory the Great. Encyclopedia Britannica.

Volz, C. y Kammer, C. (2022). *Constantine converts to Christianity*. EBSCO Research Starters.

Tamara Víquez Castillo, estudiante de Derecho de cuarto año, UCR. San José, Costa Rica. Correo electrónico: tamara.viquezcastill@ucr.ac.cr

Ana Zoraida Dávila Blandón, estudiante de Derecho de cuarto año, UCR. San José, Costa Rica. Correo: ana.davila@ucr.ac.cr

Daniel Mejía Paz, estudiante de Filología Española y Derecho, Universidad de Costa Rica. Correo: mejia pazdaniel@gmail.com

Nicholas von Morgenland Remy, estudiante de Derecho de cuarto año, UCR. San José, Costa Rica. Correo electrónico: nicholas.vonmorgenland@ucr.ac.cr

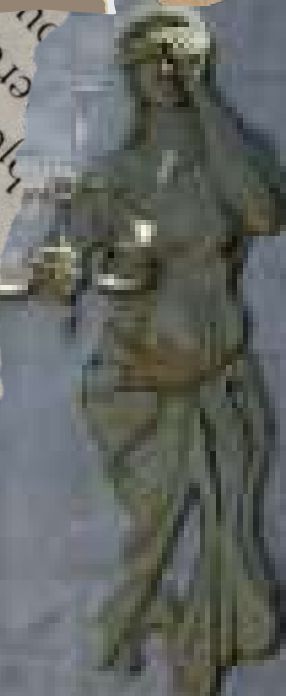


Fotografía del evento: M.Sc. Marcela Muñoz, est. Daniel Bourg, est. Nicholas von Morgenland, Dr. Luca Loschiavo, est. Tamara Víquez, est. Daniel Mejía Paz y est. Ana Zoraida Dávila. Según aparición de izquierda a derecha.

etica?



compertir



meritocracia

exitos?



Sobre la facultad y otros demonios

Reflection about the Idea of Particular and Divine νόμος on Heraclitus

Nicholas von Morgenland Remy

Resumen

Este ensayo presenta una reflexión crítica sobre las dinámicas sociales, éticas, profesionales e institucionales que se vinculan con la formación jurídica en la Facultad de Derecho de la UCR. Este artículo de opinión trata sobre argumentos relacionados al prestigio social, académico, las mentiras de la meritocracia y una explicación de la profesión jurídica como una pirámide de admiración y desencanto. De igual forma, se analiza el efecto de estas dinámicas en el estudiantado, futuros profesionales del país, donde por cuestiones de percibida escasez y competitividad extrema, se dejan en segundo plano los valores del humanismo en la práctica jurídica.

Palabras clave: *práctica jurídica, Facultad de Derecho, “meritocracia”, ego.*

Abstract

This essay presents a critical reflection on the social, ethical, professional, and institutional dynamics surrounding legal education at the University of Costa Rica's Faculty of Law. Its main points stem from premises related to social and academic prestige, the fallacies of meritocracy, and an explanation of the legal profession as a pyramid of admiration and disillusionment. Likewise, it analyzes the effect of these dynamics on students, the country's future professionals, where, due to perceived scarcity and extreme competitiveness, the values of humanism in legal practice are relegated to a secondary position.

Keywords: *legal practice, Law School, “meritocracy”, ego.*

*“Aunque no estuviera poseída por ningún demonio”,
dijo, “esta pobre criatura tiene aquí el
ambiente más propicio para estarlo”.
-Gabriel García Márquez¹*

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 22/02/2026

Sobre la Facultad de Derecho

He tenido problemas tanto titulando, como esquematizando esta obra, pero sin que ello haya disminuido en lo más mínimo mi convicción de que debía ser escrita. Siempre he encontrado cierto sosiego -y hasta estabilidad ontológica- en una explicación social bien articulada de los fenómenos que nos rodean (Borges, 1974)². Es por tal razón que pretendo redactar este breve ensayo.

Aunque esta reflexión cumple, en primer lugar, una función profundamente personal, los criterios aquí expuestos no nacen en el aislamiento, sino del diálogo y del intercambio social. Mi esperanza genuina es que su lectura fomente una discusión ética e institucional sobre las dinámicas que configuran la formación jurídica y humana dentro de la Facultad.

Salvedad metodológica

Por una cuestión de honestidad académica, considero relevante incorporar este apartado. Tal como se puede inducir a partir de los párrafos anteriores, las opiniones que se exponen a continuación no surgen únicamente de mi experiencia. Puedo dar fe de que son compartidas por múltiples compañeros e incluso por amigos cercanos. Sin embargo, ello no implica -ni pretendo hacerlo- que dicha coincidencia de pareceres deba ser entendida como un argumento con peso técnico o como una validación objetiva de los planteamientos aquí desarrollados.

Más allá del valor que pueda atribuirsele a mi propia palabra y a las conversaciones sostenidas en estos espacios informales, se

carece de evidencia empírica verificable que permita sostener que estos postulados reflejan el sentir de la población estudiantil en su conjunto. Por esta razón, no busco ni deseo arrogarme esta representatividad. Tampoco deseo presentar estas reflexiones como un diagnóstico generalizado, sino únicamente como una interpretación limitada y consciente de su parcialidad.

El diagnóstico

En la Facultad caminamos entre dioses... o, al menos, entre figuras a las que les encantaría creerse tales (Chinchilla, 2025)³. Sin embargo, aunque el señalamiento pueda sonar cínico, cabe preguntarse con honestidad: ¿cómo esperar de ellos un egocentrismo menos grotesco?

Para explicar este fenómeno conviene dejar en claro las premisas de las cuales se parte. En primer lugar, para ser profesor en esta Facultad se requiere, de manera casi innegable, un cierto grado de prestigio social y profesional. En muchos casos, dicho prestigio viene acompañado de trayectorias marcadas por la excelencia, o al menos por la capacidad de aparentarla. Ya aquí aparece una primera caracterización del profesorado: se trata de personas exitosas, o suficientemente privilegiadas como para presentarse como tales.

Una segunda característica de este grupo de personas es que la mayoría suele contar con un alto grado de solvencia económica, ya sea a partir de un otror y cómodo salario de funcionario público, como magistrado, juez o incluso meramente catedrático; o de las utilidades percibidas al ser socios de prestigiosos bufetes.

De la unión de estas premisas se desprende una conclusión clara: llegar a ser profesor en la Facultad de Derecho supone haber triunfado en el mundo laboral o contar con los privilegios necesarios para hacerlo en el ámbito académico. Para muchos, entonces, la docencia no es una vocación primordial, sino un pensamiento secundario: en el mejor de los casos un premio simbólico a su trayectoria; en el peor, una vanidosa “vuelta de la victoria” tras obtener su tan anhelado éxito social.

A esta tónica de prestigio y dinero se suma una tercera variable decisiva: la admiración casi incondicional del estudiantado. Los alumnos ven en sus profesores el futuro al que aspiran. Ven en ellos el ideal profesional por el que estudian con tanto ahínco. Para algunos, la meta es convertirse en sus colegas; para otros, -los más ambiciosos quizás- incluso superarlos en relevancia y posición. Esta admiración, lejos de moderar el ego docente, lo infla de manera peligrosa.

El contagio

Estos planteamientos no nacen de una crítica injustificada, sino de una honesta y genuina consternación por el futuro de la profesión jurídica y la realidad política del país. El docente emérito y humanista Walter Antillón lo expresó perfectamente en el ciclo de conferencias que la Asociación Costarricense de Filosofía del Derecho y Filosofía Práctica (ACFDFP) le dedicó a su vida y obra a inicios del 2025:

“Yo quiero decirles que desde hace muchos años, he visto con mucha claridad que los grandes problemas que en este país han dependido de alguna manera del derecho, han

sido problemas originados en la deficiencia de la formación de los abogados. (...) Si nosotros arreglamos la deficiencia de la formación del jurista, arreglamos los problemas de este país (...) Ustedes son (los estudiantes), las personas que en unos años van a estar dirigiendo el país. Ósea, que en unos años van a tener la posibilidad de resolver los problemas de este país. Tienen que comprender que solamente van a poder resolver los problemas de este país si tienen una formación óptima, y esto significa fundamentalmente las bases de una formación humanista, siendo esta base, el valor del amor por la humanidad. Significando el valor por la humanidad, el amor a la persona que tenés cerca, pero también el amor por tu pueblo. Entonces, para mí, ustedes son los que pueden resolver el tema de las deficiencias, exigiendo que la Facultad se transforme.” (Antillón, 2025)

No se puede negar, en la Facultad también se forma la llamada “élite económica” del país. El perfil de profesionales que históricamente ha producido es muy alto y, precisamente por ello, debe preocuparnos profundamente la influencia recíproca -académica y humana- entre el profesorado y sus alumnos. Las apuestas son demasiado altas como para permitirnos ignorar este punto.

Es humanamente predecible que los estudiantes aprendan tanto el rigor profesional de sus maestros como, en caso de existir, su falta de humildad y de calidez humana. De ahí surge una pregunta inevitable: ¿cómo podemos solucionar estas bajezas? El problema es que tales deficiencias no son accidentales, sino un producto racional y congruente de la sociedad capitalista actual.

Para los puestos laborales de prestigio exigimos excelencia, y esa excelencia la recompensamos con reconocimiento, altos salarios y poder. Además, a estas mismas

personas se les asigna una autoridad virtualmente irrestricta sobre una clase de 30 jóvenes cada semestre. Aunque esto pueda no parecer un poder particularmente amplio, debe tenerse en cuenta que se ejerce sobre adolescentes o adultos muy jóvenes, muchos de los cuales viven en torno a la Facultad y perciben cada clase como vital para el futuro de sus carreras.

El *dictum* de Acton advierte sobre la corrupción moral inherente al poder (Figgis y Vere, 1917)⁴. Resulta, entonces, insano pretender que estos hombres acomodados cambien su proceder de manera espontánea y por mera buena fe, más aún cuando saben que la institucionalidad los respalda. Del mismo modo, esperar que el cambio se inicie desde arriba es teleológicamente irracional, pues se confía en una separación voluntaria entre los medios -ocupar de forma despótica plazas del profesorado- y los fines -dinero, prestigio y poder sobre otros seres humanos-.

Si bien, según relatos de exalumnos mayores, ya no se vive el despotismo dramático de épocas pasadas, nombres que aún resuenan siniestramente, la situación sigue siendo preocupante.

Por ello, resulta necesario hacer un llamado humanista a la humildad del profesorado. Para la aplastante mayoría de los estudiantes estos docentes representan los primeros profesionales en el área del Derecho con los que conviven de forma seria. Las primeras impresiones importan y, en un mundo tan deteriorado por errados valores capitalistas, deberían ser el primer eslabón en la formación de la humildad de sus estudiantes, no de sus egos.

Alumnos egocéntricos

Si se les quiere comparar con algo, los alumnos son la sangre que da vida a la Facultad de Derecho. Con esto quiero decir que todo el entramado docente y administrativo existe con la función de lograr una formación adecuada del estudiantado. Académicamente la Facultad puede ser buena, pero nunca es capaz de desligarse de cierta tenebrosidad en tanto los valores humanos que inculca. Hay momentos en los que la carrera sin duda incentiva la discordia y la mala fe entre pares. El primer rasgo negativo que salta a la mente es el de la competitividad extrema. Retomando las primeras premisas expuestas sobre la excelencia profesional del profesorado, es natural que los estudiantes se quieren esforzar por llegar a ser tan ilustres como sus educadores.

El problema deviene entonces en la forma en como la biología adolescenete -y aún no madura- de muchos de estos jóvenes se acopla con una dinámica esencialmente elitista del profesorado.

A este escenario se suma una mentalidad particularmente extendida entre los jóvenes: la percepción de que las oportunidades son escasas, finitas y ferozmente disputadas. Se instala así una lógica de suma cero, en la que el éxito ajeno es vivido como una pérdida propia. Esta creencia -alimentada tanto por el discurso meritocrático, como por un mercado laboral cada vez más precarizado- genera altos niveles de estrés, ansiedad y una vigilancia constante sobre el rendimiento, calificaciones o atestados de otros. El compañero deja de ser un par para convertirse en potencial "competencia". En el peor de los casos, un obstáculo.

Bajo esta mentalidad de escasez la cooperación se vuelve sospechosa y la solidaridad francamente ingenua. Aparecen prácticas de competencia malintencionada: ocultar información, sabotaje sutil -"serruchar el piso"-, goce del error ajeno, etc. No se tratan de defectos morales individuales, sino de respuestas aprendidas dentro de un entorno institucional que transmite, explícita o implícitamente, que "no hay lugar para todos". La Facultad en lugar de aminorar esta angustia generacional y de época, muchas veces la refuerza al validar únicamente a quienes logran destacar en un sistema diseñado para excluir.

Los profesores, siendo humanos, sin duda pueden tener preferencias, pero es en una inadecuada expresión de las mismas donde pueden crecer fértilmente envidias muy dañinas. En los casos más extremos llegando a dedicarle la clase a sus más "ilustres pupilos"; aplicando una pedagogía del miedo y amenazando a la mediocridad a toda aquella persona que no resalte como excelente en determinado campo de estudio. Con esto terminan creando un ambiente y convivencia menos adecuado para la finalidad pedagógica por la que, en un principio, se les contrató. Es en primer lugar un simple argumento utilitarista aquel que dicta que lo racional es procurar el correcto aprendizaje del mayor número de pupilos posibles. Pudiéndose apelar también a un mínimo de decencia y respeto, ya no solo profesional, sino humano. Carece de coherencia menoscabar los resultados de las mayorías para facilitarles el espacio a unos cuantos. Sería como derribar un bosque entero para asegurarle el espacio de crecer a un solo pino.

En este punto de la discusión resulta relevante hacer referencia a la estructura del plan de estudios de la carrera.

Dicho plan de estudios abarca -prácticamente- todas las ramas del Derecho existentes y, dado que los docentes deben ser especialistas en sus respectivas áreas para ocupar sus cargos, se genera una tensión evidente (Heilbroner, 2024). Vivimos en un mundo en el que el conocimiento crece a ritmos vertiginosos y en el que, por un lado, se exige una hiperespecialización cada vez mayor. En ese contexto es en el cual resulta paradójico exigir a un grupo de jóvenes el mismo nivel de excelencia, dedicación y profundidad que se espera de profesionales con décadas de experiencia. Esta exigencia no sólo es desproporcionada, sino que, en última instancia puede resultar contraproducente, especialmente cuando se trata de nichos altamente específicos. No es falta de excelencia, sino simple pedagogía humana.

De este paradigma suelen derivarse dos resultados igualmente problemáticos. Por un lado, la formación de individuos instrumentalizados por la profesión: personas sin una vida significativa fuera de la práctica jurídica, cuya rutina probablemente conlleve un deterioro progresivo de su salud mental y corporal. Por otro, la estigmatización de quienes son calificados como "mediocres": estudiantes que sí poseen intereses, aspiraciones y pasiones más allá del ejercicio profesional, pero que -ya sea por la presión externa o, peor aún, por la autoexigencia interiorizada- llegan a percibirse como insuficientes por ello. Evidentemente, tal percepción no se corresponde con la realidad; sin embargo, resulta innegable que dentro del entorno

actual de validación académica, tanto profesores como estudiantes contribuyen a perpetuar dicha noción.

Un síntoma claro de esta problemática -que me ha sido expresado por numerosos estudiantes y que yo mismo he llegado a considerar- se resume en una inquietante pregunta: “¿es necesario renunciar a la vida social, a las amistades y a las relaciones personales para poder triunfar en la carrera?”

Lo jurídico como piramidal

En este apartado me permitiré desviarme, lo necesario, del objeto principal de esta breve reflexión. Esto con el fin de exponer lo que creo que es una de las características capitalistas, más pasadas por alto de la profesión jurídica.

La carrera jurídica se presenta, desde sus inicios, como un trayecto meritocrático, en el cual todos esperamos “ascender”: estudio, sacrificio personal y excelencia académica conducirán -se espera- al prestigio, la estabilidad económica y una posición de poder sobre otros seres humanos. Sin embargo, esta promesa inicial opera más como un “relato legitimador” que como una descripción honesta de la estructura real que existe en la profesión. El éxito visible corresponde a una minoría estadísticamente irreplicable -por cuestiones lógicas-, pero se exhibe como horizonte común para todos. Así, la abogacía se organiza como una pirámide: una base amplia de aspirantes sosteniendo una cúspide estrecha, cuya existencia ostentosa depende precisamente de que la mayoría nunca llegue a ocuparla.

Como en toda estructura piramidal, el relato del mérito cumple una función legitimadora esencial (Sandel, 2021). El fracaso se privatiza y moraliza -“no fue usted lo suficientemente bueno”- mientras que el éxito se presenta como evidencia incuestionable de talento, disciplina y superioridad; porque claro, “todos tenemos las mismas 24 horas del día”. Se invisibilizan, en consecuencia, el capital social heredado, las redes, el azar y las demás condiciones materiales que permiten a unos pocos destacar con ingente facilidad.

Esta narrativa es reproducida con especial celo por quienes lograron “ascender”: el abogado exitoso, ahora profesor, socio o político, se convierte en prueba de que el sistema funciona -aún cuando su propia posición sea la excepción que confirma esta regla-. El problema surge justamente en la invisibilización. Esta deja al resto sin saber por qué no fueron lo suficientemente “buenos”. También genera un sinsabor que minimiza todos los esfuerzos que han hecho para llegar hasta donde están. Causando por esta razón una profunda crisis existencial al no encontrar otra razón para un eventual “estancamiento” profesional que su propia “culpa”.

Una vez alcanzada la cima -ya sea por genuino talento o por la mera convicción de poseerlo- no son pocos los abogados que comienzan a desligarse progresivamente del trabajo sustantivo/de fondo que los llevó allí. El ejercicio cotidiano se delega a asistentes y colaboradores jóvenes, muchas veces de excelencia y rigor técnico incuestionable, que sostienen silenciosamente el prestigio de sus jefes.

Estos últimos, trabajan con la esperanza de que, algún día, lograrán convencer a suficientes personas -con méritos reales o mediante la reproducción del mismo espejismo- que merecen ocupar esa misma posición. Se reproduce así una cadena de expectativas y sacrificios que mantiene viva la pirámide. Quienes están arriba gozan del ocio legitimado; quienes están abajo sostienen el sistema creyendo que el esfuerzo será eventualmente recompensado.

En este punto la ilusión se vuelve especialmente dañina. El abogado que se convence de haber llegado por mérito propio suele confundir posición con valor, reconocimiento con excelencia. Y es aquí donde la profesión revela una de sus paradojas más inquietantes: un buen abogado deja de ser un buen abogado cuando se convence de que lo es. La autopercepción de superioridad no solo erosiona la calidad del trabajo, sino que erradica irrevocablemente toda posibilidad de autocrítica, aprendizaje y humildad. El éxito, lejos de ser un punto de partida para la responsabilidad, se transforma en cómplice para la inercia y el sopor.

El engaño no es únicamente económico ni laboral, sino profundamente existencial. Se vende una vida profesional de plenitud, reconocimiento y sentido que resultaría imposible para la estructura misma ofrecer a la mayoría. Mientras tanto, la competencia horizontal entre pares -alimentada por la escasez artificial de oportunidades- distrae de la pregunta central: no quién merece llegar, sino por qué tan pocos pueden hacerlo. La carrera jurídica, bajo esta lógica, no solo genera abogados, sino que también fabrica perfiles profundamente ansiosos y estresados -al

mismo tiempo que egos frágiles-. Llevo cuatro años en la carrera y nunca he visto nombrada esta cadena autorreplicante.

Una crítica a la noción del “resentido social”

Entre las ideas finales que se incorporan a este breve ensayo se presentan algunos argumentos destinados a desmontar la noción del “resentido social”⁵. Tal caracterización no constituye un razonamiento sólido, sino que se aproxima más bien a una falacia -concretamente, *ad hominem*-, en la medida en que desacredita a quien formula argumentos de orientación progresiva en lugar de atender a sus contenidos de fondo. Esta noción opera como un cheque en blanco para la defensa del *status quo*, al reducir cuestionamientos estructurales serios a supuestos fallos morales individuales -concretamente, la envidia-.

Un llamado a la humildad y demás horizontes

Con todo esto no quiero mentar a la excelencia, sino solo a su faceta enfermiza y retorcida que percibo en la Facultad de Derecho. Solo a aquella que consume vorazmente nuestra humanidad y a cambio nos escupe métricas de rendimiento y utilidades cada vez más altas. Odiaría abstraerme innecesariamente al dominio de los ideales éticos y filosóficos, pero ya tenemos siglos de experiencia que nos indican el resultado de ideologías banales y fatalistas. Bajo estas condiciones la vida humana pierde todo valor, ya no solo a los ojos de la sociedad, sino del mismo individuo. Esta obsesión ciega por la excelencia una vez traba sus dientes en alguien, cuesta años

separarla de la humanidad que carcome. Se descuida a la familia, crece inadvertidamente la envidia contra hermanos y amigos, se idolatran íconos que resultan mugrientos de barro, carentes de las habilidades necesarias para una buena y sana mentoría, mientras que finalmente se vende la calidad del mismo cuerpo, los confines del ser de cada uno, espacio sin el cual el “yo” ya no existiría, y con la meta de siempre estar adelante de la “competencia”, no se le paran de sumar horas a la jornada laboral.

Este ensayo no pretende ofrecer soluciones cerradas, sino abrir una reflexión honesta. Si la Facultad de Derecho aspira a formar juristas -implicando este término ya de por sí un determinado grado de “excelencia”-, debería empezar por preguntarse qué tipo de seres humanos está formando. Sin humildad, sin revisión ética y sin conciencia institucional, la excelencia corre el riesgo de convertirse en una máscara vacía que oculte la pérdida de nuestra tierna humanidad.

Finalmente agradezco al consejo editorial de la Revista Hermenéutica por facilitarle este espacio a sus pares y a Valerie Jiménez por resultar instrumental en la formación y diálogo de las ideas aquí expuestas.

“No hay medicina que cure lo que no cura la felicidad.”⁶

NOTAS:

1. Gabriel García Márquez, *Del amor y otro demonios* (Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana, 1994), 52.

2. Un sentimiento de tranquilidad el cual, en un segundo y primer nivel se han

encargado de compartir con nosotros Borges y Carlyle: “(...) reconocemos pensamientos que fueron nuestros y que hemos rechazado; vuelven con cierta majestad forastera”.

3. Resulta lamentablemente necesario aclarar, desde el inicio, la aplastante masculinidad de este término. Véase al respecto: Rosaura Chinchilla. “La paradoja del 25-N en la academia: la neutralidad y el formalismo como formas de violencia institucional”.

4. “El poder tiende a corromper, y el poder absoluto corrompe absolutamente”.

5. Para efectos de este ensayo, entendido como la figura que descalifica las críticas institucionales de carácter social y económico al atribuirle a un “outsider”, movido por la envidia o el resentimiento ante lo que no posee.

6. Gabriel García Márquez, *Del amor y otro demonios* (Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana, 1994), 24.

REFERENCIAS

Antillón Montealegre, W. (2025, 29 de abril). Homenaje a Walter Antillón Montealegre. Coloquio Teoría del Derecho [Video]. Asociación Costarricense de Filosofía del Derecho y Filosofía Práctica (ACFDFP), San José, Costa Rica, 2:20–2:27 horas. <https://www.youtube.com/watch?v=7ZliXajtDQk>

Borges, J. L. (1974). Estudio preliminar en “De los héroes” por Carlyle. W. M. Jackson, Inc.

Chinchilla, R. (2025, 26 de noviembre).

La paradoja del 25-N en la academia: la neutralidad y el formalismo como formas de violencia institucional. Semanario Universidad (artículo de opinión). <https://semanariouniversidad.com/opinion/la-paradoja-del-25-n-en-la-academia-la-neutralidad-y-el-formalismo-como-formas-de-violencia-institucional/>

Figgis, J. N., & Laurence, R. V. (1917).

Selections from the correspondence of the First Lord Acton. Cardinal Newman, Lady Blennerhassett, W. E. Gladstone and others. <https://oll.libertyfund.org>

García Márquez, G. (1994). Del amor y otros demonios. Editorial Sudamericana.

Heilbroner, R. L. (2024). Los filósofos terrenales. Alianza Editorial.

Sandel, M. (2021, 5 de enero). Toppling the myth of meritocracy. The Harvard Gazette, Bostón, Estados Unidos. <https://news.harvard.edu/gazette/story/2021/01/the-myth-of-meritocracy-according-to-michael-sandel/>

Nicholas von Morgenland Remy

Estudiante de cuarto año Derecho-UCR.

Correo: nicholas.vonmorgenland@ucr.ac.cr

Stand Your Ground Law



Legítima defensa o violencia legitimada

La doctrina del castillo en la normativa penal costarricense

The castle doctrine in Costa Rican criminal law

Esteban de Jesús Chaves Rivera

Resumen

Esta breve investigación se centra en el trasfondo de la doctrina del castillo, premisa jurídica del derecho angloamericano que legitima el uso de la fuerza letal para repeler ataques a la propiedad. Para este objetivo se parte analizando supuestos básicos del derecho penal costarricense y su lugar dentro del Derecho como un elemento propio del poder punitivo con funciones relativas al mantenimiento del orden. Luego se repasa la construcción jurídica constitucional y de tratados internacionales que ampara la vida humana como un derecho humano de primera generación. De igual forma, se visitan posturas relativas al origen de la propiedad privada, su función, su relación con las corrientes del contrato social y sus bases como derecho humano. En virtud de comprender la legítima defensa de la propiedad privada inmueble se analizan los tipos de usurpación, violación de domicilio y la contravención de entrada sin permiso a terreno ajeno. Una vez construida la base teórica se desarrolla la forma en que la doctrina del castillo es concebida en el derecho estadounidense y sus distintas regulaciones. Finalmente se señala la figura de la legítima defensa presunta como equivalente en la normativa costarricense a dicha doctrina, la cual más allá de ser un aporte procesal se convierte en un elemento simbólico de la ideología dominante.

Palabras clave: *Derecho Penal, Prisión, Bienes Jurídicos, Vida humana, Propiedad Privada, Doctrina del Castillo, Legítima Defensa.*

Abstract

This brief research focuses on the castle doctrine background, a legal premise in the Anglo-American law that authorizes the use of lethal force to repel attacks on private property. In this way the study starts by analyzing the bases of the Costa Rican criminal law and its place as a part of the punitive structure, that is meant to secure order. Then, the constitutional and international construction around life as a basic human right and as a first-generation human right is studied. Also, the approaches around the origin of private property, its reason, its relation with the studies around the social contract and its basis as a human right. Then, to comprehend the legal defense of the owned land, trespass, violation of domicile, and the offense of entering another's property without permission must be detailed. Once there is the theoretical base, we develop how the castle doctrine is conceived in the United States law and its variants. Finally, the so-called presumed self-defense, as an equivalent in the Costa Rican law of the mentioned doctrine, which rather than modifying the criminal process, is a symbolic figure of hegemony.

Keywords: *Criminal Law, Prison, Legal Interests, Human Life, Private Property, Castle Doctrine, Self-Defense.*

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 22/02/2026

INTRODUCCIÓN

Producto de la ilustración y la superación de múltiples instituciones irracionales como centros de conocimiento, poder y adoración, resultó necesario dar luz a nuevos criterios en torno al cual orbiten las estructuras culturales y jurídicas. Uno de ellos fue la propiedad privada, la cual, aun cuando ya tenía un alto valor social, se vio enaltecida como consecuencia de las transformaciones ideológicas y políticas de la época, convirtiéndose en elemento central de todo modelo liberal. De forma tal que devino la obligación de amurallarla con diversos instrumentos de coerción y vigilancia. Protección que ameritó el respaldo de las instituciones emergentes que replican e inculcan el discurso a la población y con ello cimentan la hegemonía (Alvarez, 2016). Obteniendo una colectividad que vela y protege estos nuevos valores, incluso si responden a un sistema que los oprime. Además, en aras de obtener una mayor seguridad, se vuelve un deber para el Derecho revestir este fenómeno. Exigencia que llega a su máximo esplendor mediante el derecho penal. Por ello, la presente investigación parte de una metodología exploratoria y deductiva dirigida a comprender la llamada doctrina del castillo, figura que ha sido delineada en la norma positiva y que parte de la potestad del propietario para defenderse frente a cualquier amenaza externa, si este así lo desea. Popular en el derecho anglosajón, suele plantearse como *Stand-Your-Ground laws* (leyes de no retracto o no retirada), normas que incitan a los tenedores de tierra a usar la fuerza para proteger su derecho real, incluso si esto implica privar a los infractores de su vida. Si bien este es un supuesto que se reitera a lo largo de la

historia, se ha reforzado mediante discursos originados en el norte occidental, alcanzado distintos cuerpos normativos, incluyendo el Código Penal costarricense. Por ello, recurriendo a la filosofía jurídico penal y visitando posturas antropológicas de la propiedad individual de la tierra se pretende desarrollar las bases de esta figura.

Generalidades del derecho penal

El Derecho posee una naturaleza instrumental frente al ser humano. Es una ficción teórica que se positiviza y se emplea para establecer un orden social. Los imperativos creados se refuerzan mediante un entramado institucional regido por la Potestad de Imperio y el Principio de Legalidad, creando así un vínculo estable entre la norma que crea y perpetúa el poder y el poder que protege y exige la vigencia de la norma. Ahora, si bien el Derecho es uno solo, para fines organizativos y académicos se segmenta en áreas. Como división básica se sostiene la existencia de un derecho público donde interviene el Estado y un derecho privado donde actúan particulares. Esta distinción ha sido transgredida por el surgimiento de normativa de orden público que rompió lo tajante en ella. Señalando problemas jurídicos en situaciones donde imperaba una simple ilusión de autonomía de la voluntad. De forma tal que el Estado se ve obligado a intervenir en relaciones donde existe un fuerte desbalance de poder entre una parte y la otra. Estas intervenciones generan nuevos cuerpos normativos que limitan la “libertad” de los sujetos privados, a cambio de velar por la integridad de los sujetos más vulnerables de la sociedad. Ejemplos de esto ocurre en la relación patrono y trabajador, esposo y esposa,

padres e hijos, oferente y consumidor, entre otras. Por ello, en la actualidad existen materias que se ubican en una zona gris entre ambas categorías, como lo son el derecho laboral, el derecho de familia, el derecho de protección del consumidor o el derecho de la competencia. Mientras que también se mantienen sectores regidos por la autonomía de la voluntad como el derecho civil o el derecho comercial. Y también otros guiados por el principio de legalidad, como el derecho administrativo o el derecho penal.

El derecho penal, junto al derecho sancionatorio administrativo, dosifican el ius puniendi del Estado. En ellos se formulan las reglas que limitan que tanto puede el poder afligir a sus súbditos. Estableciendo los motivos, formas y procedimiento para que un sujeto sea privado de su libertad, propiedad o ejercicio profesional. El derecho penal costarricense parte de un derecho penal de acción respaldado por un proceso penal mixto (acusatorio con resabios del procedimiento inquisitivo). Todo este constructo penal yace sobre las garantías y principios que han sido tejidas por las resoluciones de la Sala Constitucional y grabadas en la Constitución Política de 1949. Además, para controlar el poder de castigar del Estado, el Derecho Penal se circunscribe a la existencia de bienes jurídicos como lo son la vida humana, transgredida por delitos como el homicidio, o bien, la libertad sexual frente a delitos como la violación o la propiedad privada con delitos como el hurto. Castillo (2008) indica que la idea de bien jurídico surge en el liberalismo para limitar el poder del Estado y distanciar la noción del delito de criterios religiosos. De esta forma el concepto evoluciona y llega a

justificar el aparato sancionador del Estado, creándose como criterio que el constructo punitivo se desplegará únicamente cuando el individuo dañe un bien jurídico, mientras que frente a actos que conciernen únicamente la moral individual este será indiferente. Por ello, señala que debe entenderse que este es un valor ideal del orden social y que, siguiendo la doctrina personal del bien jurídico, estos existen únicamente en relación con intereses del ser humano y su libre desarrollo, asumiendo así un criterio antropocéntrico. Distinguiendo entre los bienes jurídicos individuales (v. gr vida humana y los demás previamente mencionados) y los supraindividuales, como la fe pública en delitos de falsedad documental o la administración de justicia en el falso testimonio, los cuales, pese a no afectar un sujeto concreto, se presupone son eventualmente dañinos para todo individuo como miembro de la sociedad. No obstante, el autor señala que existen otras corrientes, entre ellas la escuela de Frankfurt, donde se parte de un derecho penal nuclear que debería operar únicamente cuando se dañe un bien jurídico individual.

Continuando con Castillo (2008), el autor señala que todas las disciplinas científicas o filosóficas se erigen en torno a un concepto propio de acción. Es por ello que en materia penal ha existido una larga tradición doctrinaria que pretende construir un concepto propio de acción. Sin embargo, explica que un sector académico rechaza que esto sea necesario y que será acción aquello que el legislador señale. Esto ocurre debido a que las teorías de la acción se ubican como filosofía del derecho y se encuentra vinculado a la tradición del pensamiento alemán que ejerce influencia en el derecho

penal costarricense. Sin embargo, su construcción tiene múltiples funciones en la sistemática penal. En tanto esta acción debe ser voluntaria, el concepto de acción permite excluir todo aquello que no lo sea. Además, permite clasificar los delitos, por ejemplo, entre delitos de resultado y de mera actividad. Por último, funciona como enlace de los elementos de la teoría del delito. En resumen, la primera teoría relevante es la teoría causal de la acción, la cual sostiene la acción penal como un movimiento corporal voluntario que causa el delito. La teoría finalista de la acción la define como un comportamiento final, donde una anticipación interna se convierte en un resultado externo. Por otro lado, la teoría social de la acción señala que es un comportamiento arbitral que lesiona una esfera de protección socialmente relevante de un tercero. Luego, la teoría personal de la acción sostiene que esta es una expresión de la personalidad del sujeto como centro psíquico de actividad, por ello no es posible definirlo, solo describirlo, el cual será un comportamiento exterior dominado o dominable por la voluntad. Desde el funcionalismo de Jakobs la acción contiene el concepto de sociedad y derecho penal, la cual será una expresión de sentido evitable que causa consecuencias en la validez de la norma. Sintetizando, tras analizar y señalar las críticas de cada una de estas teorías, el autor formula la siguiente postura:

Podemos decir que la acción penalmente relevante es un comportamiento exterior, que expresa la personalidad del agente y que es [sic] consiste en la realización de una acción socialmente dañosa (que viola un bien jurídico) o en la omisión de una acción socialmente beneficiosa, cuando el agente está obligado a

impedir la violación o puesta en peligro de un bien jurídico (Castillo, 2008, p. 321)

De igual forma, es relevante referirse al concepto técnico jurídico de la palabra delito, que dista en contenido del uso coloquial que tiene la palabra. Este concepto resulta instrumental para la valoración de un hecho en una norma, ya que la teoría del delito se construye con los elementos que le permiten al operador jurídico señalar cuando una acción es un delito (Chan, 2021). Si bien ha variado a lo largo de la historia y no existe una doctrina unitaria, el esquema más aceptado parte de tres supuestos que deben analizarse en el siguiente orden: tipicidad, antijuridicidad y culpabilidad. Cada uno de ellos contiene distintas exigencias que de no configurarse en la conducta no podrá ser catalogada como delito. Resulta pertinente señalar supuestos generales sobre cada uno de ellos.

En el análisis de tipicidad se verifica si la acción es la que está prohibida en la norma subsumida bajo un tipo penal¹ (Bacigalupo, 1996). En este análisis Castillo (2008) señala que se verifica el tipo objetivo, que parte de una acción (que incluye tanto acción como omisión); un resultado, donde se lesione un bien jurídico tutelado; y la causalidad e imputación objetiva del resultado con el sujeto. Luego se verifica el tipo subjetivo que comprende el conocimiento y voluntad del resultado, o al menos su previsión, esto es el dolo. En este tipo subjetivo también se verifican los motivos para la comisión del acto. Además, existen delitos donde el tipo estipula que son culposos y no se requiere dolo para su comisión, por ello el propio tipo objetivo exige el incumplimiento a un deber de cuidado y la capacidad de evitar el resultado. Estableciendo Castillo (2008) que los hechos

culposos no tienen tipo subjetivo en virtud de que se analiza en la fase de culpabilidad la capacidad de evitación del sujeto pasivo y se analiza la previsibilidad subjetiva.

En el juicio de antijuridicidad se parte de que existió una acción típica, pero también debe existir un grado de antinormatividad que deriva de toda la legislación vigente, en tanto una acción antinormativa puede reconocerse como un acto que disuelve un conflicto y por ende impide accionar el poder punitivo. Estos son los denominados preceptos permisivos que vuelven una acción típica en un ejercicio de libertad (Zaffaroni, 2006). Por ello esta construcción permisiva o justificante impide que la acción sea antijurídica a pesar de ser típica, o bien “antijurídica es una acción típica que no está justificada” (Bacigalupo, 1996, p. 88). Además, la antijuridicidad se analiza en dos grados. La actuación contraria a la unidad orden jurídico debe entenderse como antijuridicidad formal, mientras que la antijuridicidad material exige que haya una verdadera dañosidad social producto de la lesión o causada por la puesta en peligro a un bien jurídico contemplado en la norma de comportamiento (Castillo, 2010). Ahora bien, no habrá antijuridicidad en la conducta que se configure como una de las varias causas de justificación presentes en el ordenamiento jurídico. Castillo (2010) señala que estas tienen diversos orígenes. En materia penal destacan: El supuesto de cumplimiento de un deber jurídico, el estado de necesidad justificante, la legítima defensa, el aborto impune, las lesiones consentidas, etc. Otras tienen origen legal, mas no penal, entre ellas la autorización del médico de actuar incluso contra la voluntad

de los padres en el derecho de familia o la detención de delincuentes in fraganti, en la Constitución Política.

Una vez que se tiene por configurado el injusto (conducta típica y antijurídica) se pasa al análisis de culpabilidad donde se verifica la imputabilidad del sujeto, el dolo o culpa como elementos de la culpabilidad, las intenciones del sujeto, la capacidad de éste de conocer lo ilícito y la ausencia de causas exculpantes (Castillo, 2008). Siguiendo a Chan (2012), la capacidad de culpabilidad del sujeto o imputabilidad se refiere a la capacidad psíquica que le permite al individuo su autodeterminación total o parcial, siendo necesario diagnosticar la condición psicológica del sujeto y en base en ello analizar si dicha situación le permitió o no, comprender lo ilícito de su actuar. Dicha capacidad se debe presumir, según el artículo 42 del Código Penal, cargando sobre la defensa el deber de probar que el acusado era inimputable (presunción iuris tantum contraria al principio in dubio pro reo). Sobre el conocimiento actual o potencial del injusto, se valora que el sujeto comprendiera que estaba cometiendo un ilícito, o bien que tuviese la posibilidad de saberlo. Cuando el sujeto no sabía que era ilegal se sostiene que se encontraba en un error de prohibición, o bien que pensara que existía una causal de justificación, pero de la cual excedió sus límites o en realidad no la había. Si se prueba que el sujeto no tenía forma de conocer el derecho, se considera que era un error invencible y por ende no habrá culpabilidad. El autor señala que una vez se tiene al acusado por imputable y conocedor del injusto, resulta necesario saber si era exigible que actuara conforme a derecho. Por ello, en esta fase

se analiza si existía coacción o miedo que le condicionara a cometer el injusto, o bien si ante la colisión de bienes jurídicos de un mismo rango se viese en un estado de necesidad exculpante, en cuyo caso ante un peligro actual o inminente el individuo se vio obligado a decidir entre dos bienes del mismo valor, lo cual excluye la posibilidad de actuar conforme a derecho.

Por último, resulta necesario comprender cuál es el sentido de la pena y cómo su evolución delata otros factores que motivan al ordenamiento penal. Dicho fenómeno ha transitado por distintas fases que denotan la reacción social frente a la comisión de un delito, lo cual parte desde la reacción del ofendido y sus allegados, hasta la prisión como institucionalización de la pena. Estos supuestos, aunque algunos han sido superados doctrinalmente, se mantienen en la creencia popular y reaparecen cíclicamente en el discurso político. Todas estas han sido fases que han acompañado a la humanidad en su desarrollo y varían según la región. La evolución de la pena inicia con una fase de naturaleza vindicativa en sociedades no organizadas, trasciende a medio de expiación en sociedades fundamentalistas, se vuelve un método correctivo mediante el sistema carcelario y en la actualidad se sostiene como un medio para resocializar al sujeto en parte de occidente (Sandoval, 1984). Sin embargo, también existen las llamadas funciones no declaradas de la pena. Sandoval (1984) sostiene que, en la realidad, dicha función de resocializar al sujeto claramente falla, el sistema penitenciario en la mayoría de países aliena a los reclusos al incorporarlos en una estructura donde deben adaptarse a una cotidianidad propia de la vida en prisión, que dista de la vida social normal. De esta

forma se tiene un modelo donde, a pesar de un claro incumplimiento de sus funciones, son pocos los que plantean una necesidad de reformarlo. Por ello, es necesario aceptar que la pena de prisión si cumple sus funciones, de forma plena, simplemente son funciones no declaradas distintas a la que profesa. Estas operan a nivel psico-social, económico y política. A nivel psico-social se encuentra el sentimiento de venganza que tienen los individuos frente a los delincuentes. De forma tal que mientras peores sean las condiciones en que se encuentren los reclusos, en mayor medida se cumple la aspiración vindicativa. Salazar Rodríguez (2019) recalca esta realidad en virtud de que usualmente el preso sufre una condena mayor que la establecida en la ley, señalado que:

No debe perderse de vista que a la persona privada de libertad se le ha condenado a eso; es decir, a vivir privado de su libertad ambulatoria, no se le ha rebajado su condición a “no ser humano”. Por tal motivo, la privación de libertad debe ser compatible con la condición de ser humano, de ciudadano o ciudadana, de persona.

La segunda función psico-social es la cobertura ideológica. De esta forma al condenar a un sujeto cae sobre este toda la responsabilidad de la delincuencia y no hace falta señalar la marginación, el desempleo o las instigaciones al consumo como desencadenantes sociales de la criminalidad. Por otro lado, esta cobertura también presenta la imagen de un Estado que procesa a todos los criminales, cuando en realidad existe una alta cifra negra de la delincuencia donde se ubica los delitos con mayor daño social, los llamados delitos de

cuello blanco. En el plano económico señala como primer supuesto la estigmatización que sufre todo aquel que ha sido recluido, repuntándolo como peligroso y generando un rechazo social. El tinte económico se ubica en que la clientela del sistema penal proviene de los estratos más bajos de la sociedad, sectores marginados o desprovistos de medios de producción. Mientras que los reclusos de estratos superiores, una minoría porcentual, tiene mayor facilidad para reinsertarse y en todo caso no tiene una necesidad real de reincidir. Esta etiqueta de delincuente es además transmisible, creando estigmatización no solo en el individuo sino también su círculo social. Señala que estas etiquetas son también auto etiquetas que el propio recluso interioriza en su tiempo en prisión y se transforman en profecías autocumplidas. De esta forma la prisión permite la reproducción de la criminalidad, supuesto útil para la economía en virtud de que beneficia una parte importante del sector judicial y actividades relacionadas con la seguridad. Esto es importante en virtud de que un porcentaje relevante de los sujetos privados de libertad no tienen ninguna condena y son objeto de prisión como medida preventiva. Por otro lado, el sistema controla el mercado laboral, aumentando la población carcelaria en periodos de retracción económica y liberando población en periodos de crecimiento económico para que estos acepten bajas condiciones laborales producto de su situación marginada. Además, desde el margen político el supuesto de reclusión de sujetos de clase subordinada incluso sin condena tiene utilidad debido a que los separa de su actividad cívica. Mientras ocurre esto, los reclusos aceptan que son seres excluidos,

o bien dominados, y pierden cualquier forma de capacidad crítica para que acepten su condición y no se atrevan a cuestionar supuestos sagrados como la concentración gradual de los medios de producción y el capital en una minoría. Por todo ello se concluye: “la meta última en materia penal no puede quedar reducida a la modificación de los establecimientos privativos de libertad, sino que está fijada mucho más allá: en la abolición de la prisión” (Sandoval Huertas, 1984, p. 470).

La vida humana como bien jurídico

La vida encuentra su mayor resguardo jurídico en los tratados internacionales suscritos por el país. En ellos la vida se ubica como derecho humano de primera generación. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se ubica en el tercer artículo que establece: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. Por su parte la Convención Americana de Derechos Humanos de 1969 lo desarrolla en mayor medida y establece en su artículo cuarto:

Derecho a la Vida

1. Toda persona tiene derecho a que se respete su vida. Este derecho estará protegido por la ley y, en general, a partir del momento de la concepción. Nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente.
2. En los países que no han abolido la pena de muerte, ésta sólo podrá imponerse por los delitos más graves, en cumplimiento de sentencia ejecutoriada de tribunal competente y de conformidad con una ley que establezca tal pena, dictada con

anterioridad a la comisión del delito. Tampoco se extenderá su aplicación a delitos a los cuales no se la aplique actualmente.

3. No se restablecerá la pena de muerte en los Estados que la han abolido.

4. En ningún caso se puede aplicar la pena de muerte por delitos políticos ni comunes conexos con los políticos.

5. No se impondrá la pena de muerte a personas que, en el momento de la comisión del delito, tuvieren menos de dieciocho años de edad o más de setenta, ni se les aplicará a las mujeres en estado de gravedad.

6. Toda persona condenada a muerte tiene derecho a solicitar la amnistía, el indulto o la conmutación de la pena, los cuales podrán ser concedidos en todos los casos. No se puede aplicar la pena de muerte mientras la solicitud esté pendiente de decisión ante autoridad competente

Como segundo garante de este derecho está la Constitución Política costarricense de 1949, que en el artículo número veintiuno del título cuarto titulado Derechos y Garantías Individuales establece: “La vida humana es inviolable”. Ahora bien, ante la transgresión de estas máximas en el derecho interno es el Derecho Penal quien establece el articulado para resocializar al delincuente privándolo de libertad y hacinándolo. Aquí, la vida como bien jurídico es entendida desde su criterio biológico y material. Se podría sostener que se sancionan actos perjudiciales a la integridad en un plano externo. Aspectos internos, como el supuesto jurídico del honor, operan de forma separada, con delitos como la injuria o difamación. Por ello se parte

del elemento corporal como la dimensión básica del ser humano (San Martín, 2015). También podría entenderse que se parte de la vida humana en sentido estricto, ya que otros supuestos como el área social, sensorial o sexual, inherentes a la vida, se separan y se parte del cuerpo como objeto, propio de un dualismo cartesiano (Mennelli y Rodríguez, 2018). Siendo así, en el código penal existe el capítulo titulado delitos contra la vida que se complementa con normas como la Ley 8589 de Penalización de la Violencia Contra las Mujeres. De tal forma, este bien jurídico se divide en distintas secciones: la vida del ser humano desde su nacimiento hasta su muerte, con delitos como el homicidio, femicidio, lesiones, agresiones o abandono; y la de organismos prenatales con el tipo penal del aborto y sus variaciones (Llobet, 1999, p. 35). Al respecto Muñoz Conde (2015) señala:

“El bien jurídico protegido en todos los delitos contra la vida es la vida humana misma. El Derecho penal protege la vida sin consideración a la voluntad del individuo, que no puede disponer de ella, aunque sea titular, y que, por tanto, tampoco puede consentir válidamente para que se prive se le prive de ella. [...]

Los límites de la protección jurídica vienen marcados por la propia temporalidad de la vida humana. La vida humana, como cualquier fenómeno biológico, está sometida al inevitable proceso de nacimiento, desarrollo y muerte. No se puede proteger la vida que todavía no existe o que ya ha dejado de existir. Sin embargo, esta verdad difícilmente discutible se complica por el hecho de que la vida no es un

fenómeno estático, sino dinámico, en el que es difícil, por no decir imposible, marcar con certeza cuándo comienza y cuando acaba” (p. 25)

Criterios sobre el origen de la propiedad

La propiedad privada en relación a la tierra no ha sido un fenómeno homogéneo en todas las civilizaciones y sus ordenamientos. Su estudio histórico exhala un marcado eurocentrismo incompatible con las epistemologías del sur. En la actualidad la propiedad es entendida como un derecho de una persona sobre una cosa (mueble o inmueble) que le otorga el poder para someterla a su voluntad (Montejo, 2020). Saénz Carbonell (2016), analizando la historia del Derecho, señala que en los pueblos primigenios este era un supuesto inexistente en cuanto bienes inmuebles (tierra y demás medios de producción) y que únicamente se limitaba a algunos bienes personales. Es tiempo después y en determinadas sociedades como la Grecorromana cuando, en virtud de las religiones domésticas, las familias se ligaban a moradas fijas, donde se practicaba la religión en ella, siendo la morada el templo. En esta civilización la venta de la propiedad era un delito ya que estaba ligada a la familia y a su culto. Engels (1884) explica que estos primeros pasos de propiedad común a la propiedad privada surgieron por motivos de producción. Todo en un proceso ligado al establecimiento de la familia monogámica como la unidad primaria de la sociedad, cuya base parte de posicionar al hombre como titular de los medios de producción, limitando a la mujer a tareas domésticas que, al no tener un carácter económico directo, se consideraban accesorias e insignificantes. Resaltando así el vínculo histórico entre la opresión patriarcal

y la opresión económica, señalando: “el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino” (Engels, 1884, p. 27). De igual forma cabe sostener que la propiedad tiene una función situacional ligada estrictamente a emociones profundas, en este caso el de la búsqueda de seguridad económica del sujeto frente a sí mismo y frente a otros (Guier, 1998). Entendiéndose dicha naturaleza productiva de la siguiente forma:

la propiedad de tierras y recursos no proviene del impulso egoísta de riqueza y poder de unos individuos ambiciosos. Se origina en procesos sistémicos que seleccionan poblaciones más densas y productivas. La propiedad de tierras supone un gran estímulo para la producción porque obliga a los productores de alimentos a trabajar más tiempo y más duro de lo que harían si tuvieran libre acceso a los recursos. Incrementa la producción, sobre todo, mediante la extracción de rentas de los productores de alimentos. La renta es un pago en especie o dinero por la oportunidad de vivir o trabajar en la tierra del propietario. Este pago obliga automáticamente a los arrendatarios a incrementar su input de trabajo. Al aumentar o bajar las rentas, el terrateniente ejerce un control bastante directo sobre el input de trabajo y la producción. Como la extracción de rentas se asocia evolutivamente a un incremento en la producción de alimentos, algunos

antropólogos consideran el pago de rentas como indicador de la existencia de un excedente de alimentos: una cantidad mayor que la necesaria para el consumo inmediato de los productores. (Harris, 1981, p. 252)

Ahora bien, en nuestro paradigma la propiedad privada se ha perpetuado como un criterio inherente de la libertad y el desarrollo. Este ideal se desarrolla en las corrientes que fundamentan la existencia de un contrato social que dio pie al Estado Moderno, donde se liberó al humano de su estado natural y salvaje, aquí se ubican los llamados contractualistas. John Locke (1690) en su documento *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* considera que Dios le dio al humano tierra para su comodidad y que la use para producir. Proceso que sólo puede ocurrir si el individuo se apropia de ella para darle un uso que excluya a los demás. Hobbes (1651) en el *Leviatán* señala como penosa aquella condición de estado natural sin propiedad individual, donde cada quién tiene que tomar lo que pueda. Pero señala que en el momento que se reconoce la propiedad privada y el poder coercitivo se eliminan las injusticias y nace la República. Agregando que si cada individuo hubiese necesitado el consentimiento de los demás humanos para apropiarse de tierra este se hubiera muerto de hambre. Mientras que Rousseau (1762) indica en el *Contrato Social* que al salir el humano del estado de guerra gana su derecho a disfrutar una verdadera tenencia de la propiedad y no un simple uso momentáneo de esta. Estas posturas han hallado asentarse en todo el ordenamiento jurídico. En La Declaración Universal de los Derechos Humanos su artículo 17 señala: “1. Toda persona tiene derecho a la

propiedad, individual y colectivamente. 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.” Mientras que en el Artículo 21 de la Convención Americana de Derechos Humanos se estipula de la siguiente forma:

Derecho a la Propiedad Privada

1. Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley puede subordinar tal uso y goce al interés social.

2. Ninguna persona puede ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley.

3. Tanto la usura como cualquier otra forma de explotación del hombre por el hombre, deben ser prohibidas por la ley.

Por su parte la Constitución Política lo contiene en el numeral 45, donde la señala como inviolable a menos de que exista un interés público y se otorgue una indemnización justa (procedimiento de expropiación). Además, con dos tercios de votos la Asamblea Legislativa puede establecer limitaciones de interés social a la propiedad.

En la normativa penal nacional se debe entender propiedad en un sentido amplio que engloba todo el patrimonio. Por ello el Código Penal en su título de delitos contra la propiedad, enlista distintos supuestos delictivos como los siguientes: aquellos que implican la sustracción de objetos personales, tales como el hurto o el robo; delitos que implican desplazamientos antijurídicos de capital, induciendo al sujeto a error en la estafa o con intimidación en la extorsión; delitos donde dolosamente se desmejora la condición de un bien como ocurre en los tipos de daños; delitos donde existe una mala

administración o posesión ilegítimas; o bien delitos específicos sobre bienes inmuebles como las usurpaciones. En general, en los delitos contra la propiedad el sujeto activo realiza disposiciones que corresponden únicamente al titular del derecho real.

Delito de usurpación, delito de violación de domicilio y contravención de entrada sin permiso a terreno ajeno

El ingreso no consentido de una persona en el domicilio o establecimiento privado de otra persona podría considerarse, a simple vista, que se lesiona la tenencia del inmueble por parte del sujeto como lo establece el delito de usurpación, pero esto no es siempre así. Existen también supuestos donde el bien jurídico transgredido es la intimidad del sujeto. O bien, la contravención de entrada sin permiso a terreno ajeno, todos ellos tipificados en el Código Penal. Por ello cabe analizar estos tres supuestos delictivos. El primero de ellos señala:

Artículo 225.-Usurpación

Se impondrá prisión de seis meses a cuatro años:

1) A quien por violencia, amenazas, engaño, abuso de confianza o clandestinidad despojar a otro, total o parcialmente, de la posesión o tenencia de un inmueble o del ejercicio de un derecho real constituido sobre él, sea que el despojo se produzca invadiendo el inmueble, manteniéndose en él o expulsando a los ocupantes.

2) A quien para apoderarse de todo un inmueble o parte de él, alterar los términos o límites.

3) A quien, con violencia o amenazas turbare la posesión o tenencia de un inmueble.

El inciso uno señala la interferencia dolosa entre un sujeto y su derecho real con su inmueble, utilizando para dicho fin violencia, amenazas, engaños, abuso de confianza o clandestinidad. Dicha interferencia implica la limitación del libre ejercicio de su posesión para el titular, la cual se configura ingresando con intención posesorio y/o forzando la salida del/los titulares. Cabe hacer mención de los criterios que serán medios para dicho despojo. La violencia puede ser física o psíquica, donde la violencia psíquica se distingue de la amenaza en tanto implica un mal mediato, mientras que la amenaza supone a la víctima tiempo de actuar (Salas, 2016). El engaño se distingue de la estafa en tanto en la estafa se induce en error para recibir la titularidad del patrimonio y en la usurpación por engaño se induce a error para que el sujeto disponga de su tenencia material (Salas, 2016). También es relevante señalar que podría parecer que implican eventualmente un concurso de delitos, v. gr lesiones y usurpación si se realiza con violencia, sin embargo, esto no es así en esta situación el tipo desvaloriza dichos actos y los subsume, eliminando la posibilidad de una doble imputación (Salas, 2016). Sobre la clandestinidad este ha sido un criterio ya desarrollado a nivel jurisprudencial. En la sentencia 2009-166 del Tribunal de Casación Penal de Cartago se explicó que implica un despojo de la propiedad eludiendo el derecho de defensa del titular legítimo, esto es en casos donde ante la ausencia del tenedor real, el delincuente aprovecha que no hay nadie que defienda la propiedad para ingresar, con intención de instaurarse como

poseedor de facto a sabiendas de que carece de tal derecho. Además, aclaran que no es necesaria una permanencia física todo el tiempo para ejercer la posesión. Supuestos como la salida del país del tenedor tampoco implican que el fundo se encuentre abandonado. Por otro lado, la sentencia 2009-0060 del Tribunal de Casación Penal del Segundo Circuito Judicial de San José señala que la clandestinidad son también todos los actos ocultos donde se tome precaución consciente de no alertar al poseedor, esto es entrar a escondidas. El siguiente aspecto es el abuso de confianza, el cual implica una relación previa entre el sujeto activo y la víctima, en la cual se le otorgó cierto grado de facultades al primero en torno al inmueble, pero que se desembocaron en este excluyendo al titular de su derecho (Salas, 2016).

El inciso dos se refiere a la alteración de los extremos de la propiedad, esto son los colindantes que alteran cercas o separaciones entre inmuebles para acrecentar su tenencia. Si lo hiciera en su propio perjuicio no es un delito, sin embargo, en tanto este inciso no contempla los cinco criterios que establece el primer inciso, aquí sí cabe concurso, v. gr que para modificar los límites ejerza fuerza sobre las cosas y cometa el delito de daños (Salas, 2016).

Por último, el inciso tres expande el alcance del tipo, en tanto se protege el ejercicio de la propiedad/dominio frente a cualquier acto doloso. Por lo cual resulta necesario considerar que hay una usurpación frente al inmueble incluso en supuesto que no intenten separar al titular de su derecho, sino la simple interferencia del goce del dominio, pero siempre con violencia o amenazas. Al respecto se señala:

en esta hipótesis de tipicidad, la norma penal no demanda la intención de una intervención material sobre el objeto. En este sentido, la perturbación podría causarse a distancia (cortando la electricidad, impidiendo el flujo de aguas, destruyendo el acceso e incluso produciendo un ruido soez, si es que esos actos logran inquietar el pacífico disfrute del inmueble), sin necesidad de que el agente actúe inmediatamente sobre el bien. Si hay una alteración intencional de la posesión, por distante que sea la causa física de la misma, se estará concretando tal característica de la descripción legal. No obstante, esa alteración física debe verse acompañada por la violencia o amenazas para ser típica, pues de no ser así no se cumple con el elemento modal de este inciso. En la práctica, sin embargo, es altamente probable que los actos desarrollados para turbar la posesión, a fin de ser efectivos, sean de tal cuño que representan una forma de amenaza, violencia física o psíquica (acarreado una agresión contra la autodeterminación de las personas), pues de lo contrario normalmente no serían turbatorios [sic]. Finalmente, es obligatorio recordarlo, ese inciso no contempla la fuerza sobre las cosas como forma de ejecución. (Salas, 2016, p. 17)

De tal forma queda claro que la usurpación es un delito contra la propiedad en sentido estricto como derecho de posesión. Sin embargo, se distingue esta situación de aquellos delitos contra el ámbito de la intimidad, título del código penal que enlista tipos como la violación de comunicaciones, violación de datos personales, interferencias en la correspondencia, captación de

emisiones verbales o la violación de domicilio, esta última de interés para este planteamiento. Previo a visitar el tipo penal, cabe comprender el bien jurídico tutelado. La intimidad posee un criterio de gran amplitud que permite agrupar gran variedad de actos típicos. Este es un derecho de la personalidad inherente a todo ser humano. Sin embargo, su delimitación para ser protegida por el derecho penal no ha sido fácil en virtud de su sutileza y abstracción (Muñoz Conde, 2015). En materia constitucional el domicilio y la intimidad se regulan de forma separada, aunque ambos como garantías individuales. El domicilio (o cualquier forma de recinto privado) se señala como inviolable en el numeral 23 constitucional. Mientras que la intimidad se garantiza en el artículo 24 constitucional, donde se construye junto a la libertad y el secreto de las distintas formas y medios de comunicación. No obstante, ambos derechos pueden ser menoscabados con fines judiciales, o en el caso del domicilio por estados de necesidad justificantes. Igualmente resulta útil el Diccionario Usual del Poder Judicial para llenar este término de contenido. El derecho a la intimidad es la garantía que ampara a los sujetos de cualquier interferencia antijurídica en la vida privada personal, familiar, de correspondencia y de domicilio, manteniéndolas dentro del control del sujeto y amparándolo de la intromisión externa. Incluye, además, todos los elementos internos del sujeto como sus pensamientos, y en su criterio más amplio incluye el honor. Su ámbito material externo no se limita únicamente al domicilio, sino que ampara todo lugar no público donde el sujeto mantenga cosas que solo le atañen a este, como lo puede ser la oficina, una bodega

o incluso un vehículo. Siendo todo este constructo abstracto lo que da contenido al bien jurídico intimidad, siendo delito aquel acto que suponga una intromisión típica, antijurídica y culpable la esfera privada, personal y restringida del sujeto. Con esto presente, el delito de violación de domicilio se tipifica de la siguiente forma:

Violación de domicilio.

Artículo 204.-Será reprimido con prisión de seis meses a dos años el que entrare a morada o casa de negocio ajenos, en sus dependencias, o en un recinto habitado por otro, sea contra la voluntad expresa o presunta de quien tenga derecho a excluirlo, sea clandestinamente o con engaño.

La pena será de uno a tres años, si el hecho fuere cometido con fuerza en las cosas, con escalamiento de muros, con violencia en las personas, con ostentación de armas, o por más personas.

El acto típico es el ingreso consciente no consentido en un domicilio privado. Puede ocurrir ante una negación expresa del ingreso al inmueble o ante actos que hagan presumir el rechazo al ingreso. Motivándose al sujeto a actuar de forma oculta, o bien induciendo al sujeto a error para ingresar. Posteriormente se señala como supuestos agravantes la coautoría, escalamiento, portación de armas, fuerza sobre cosas y violencia. En la jurisprudencia se ha discutido el alcance del agravante del escalamiento de muros, señalando la Sala Tercera de la Corte Suprema de Justicia en la sentencia 2003-00913 que escalar es todo acto donde se pase sobre las defensas que propietario establece en su predio, incluso si el lugar de partida es

más alto que la defensa, como pasar sobre un portón saltando desde un techo. Mientras que sobre el término domicilio y el animus necesario el Tribunal de Casación Penal del Segundo Circuito Judicial de San José, en sentencia 2007-1122, señaló que el domicilio en sentido penal es distinto a domicilio en sentido civil, para fines delictivos tiene un mayor alcance que una dirección precisa residencial. Por ello se considera domicilio la morada, casa de negocio (todo lugar de utilidad comercial, científica o profesional), dependencias de estas, o recintos que habiten no titulares. Además, señalan que no tiene que encontrarse habitado para que se configure el delito. Tampoco es necesario un ánimo específico de violar la intimidad, basta la voluntad de obtener el resultado o al menos preverlo para que se configure la lesión al bien jurídico. Por otro lado, con respecto al alcance del término dependencias el Tribunal de Casación Penal del Tercer Circuito Judicial de Alajuela en la sección segunda, en sentencia 2010-00273, señaló que las dependencias son todos aquellos espacios naturalmente unidos a la morada o al negocio y su actividad, como por ejemplo el patio o garaje de una casa. Ahora bien, es un criterio esencial que esto pueda ser apreciado por las personas, por lo que es necesario que exista un signo exterior que manifieste la voluntad de exclusión. Por ello señalan que no hay violación de domicilio donde los extraños puedan penetrar libremente.

El último supuesto que nos interesa señalar es la entrada sin permiso a terreno ajeno. Previo a visitar su artículo cabe entender que son las contravenciones. En su búsqueda de preservar el statu quo, el Derecho Penal recorre todas las actividades que puede realizar el ser humano y marca

con una x aquellas que considera contrarias al derecho y lesivas, para posteriormente describirlas y vincularlas con un castigo. Eliminandolas de lo que pueden hacer los ciudadanos en su autonomía de la voluntad. Por ello la expansión del derecho penal en nombre de la seguridad siempre será contraria a la libertad, mecanismo recurrente en gobiernos autoritarios. Para este proceso se debe valorar la gravedad de los actos en tanto no todos ameritan el mismo castigo, algunos como el homicidio o la violación ameritan una mayor pena que delitos como el robo o las injurias. No obstante, también se encuentra frente a actos que, si bien no son en extremo graves, sí alteran el orden social. Pero dado que su disvalor no amerita privar a sujetos de libertad ni someterlos a grandes penas económicas o separarlos de sus funciones, estas son establecidas como contravenciones y no como delitos (Sáenz Elizondo). Se ubican en el libro tercero del Código Penal, abarcando del artículo 387 hasta el 409. Allí se describen supuestos que lesionan levemente al medio ambiente, salubridad, animales, edificios, tránsito, monedas, etc. Entre estos interesa el título tercero denominado contravenciones contra la inviolabilidad de terrenos, heredades y negocios. Este tiene un único artículo que describe varios actos, destacando el cuarto, que establece: “Artículo 393.- Se impondrá de cinco a treinta días multa a quien: [...] Entrada sin permiso a terreno ajeno 4) Entrare en terreno ajeno cerrado, sin permiso del dueño o poseedor.” La descripción típica es sencilla en este caso. Es el ingreso corporal completo a un terreno que tenga impedimentos físicos para la entrada de extraños. Actuando sin

consentimiento de aquel que tenga el poder de consentir quién entra y quién no.

Tras este breve análisis de tipicidad resulta necesario denotar cuando sucede cada acto típico. En los tres supuestos se describe una acción similar: Una persona ingresa en el inmueble de otra sin consentimiento válido. Sin embargo, si en la sentencia se configura como una usurpación, el imputado se enfrentaría a una pena de prisión de seis meses a cuatro años. Si se califica como una violación de domicilio son seis meses a dos años (o de uno a tres años en caso de cumplirse un agravante). Mientras que si se considera como entrada sin permiso en terreno ajeno será una sanción monetaria de cinco a treinta días multa fijados en razón de la capacidad económica del acusado. La diferencia más clara opera sobre todo con respecto a la usurpación frente a las demás, ya que en esta se parte de un tipo más específico que exige actos posteriores al mero ingreso que demuestren un ánimo posesorio sobre el inmueble, o bien actos deliberados para interferir en el goce posesorio del titular, supuestos que deberán ser probados y argumentados por el ministerio público y un posible querellante. Sin embargo, entre violación de domicilio sin agravantes y la contravención existe una mayor sutileza en su distinción en virtud de que la violación de domicilio no necesita un ánimo especial lesionar la intimidad del sujeto, si no que se presume lesionada desde el mero ingreso del sujeto en una dependencia del recinto privado. Además, ambos casos suponen un traspaso de impedimentos físicos que el titular usa como medio de defensa de su derecho real. Ante esta situación ha sido la jurisprudencia la encargada de esclarecer la ambigüedad normativa. El primer criterio

distintivo lo señala la Sala Tercera en la sentencia 2011-545 donde establece que para la violación de domicilio tiene que existir un grado de intimidad en el bien, por lo que el ingreso en un espacio o dependencia que si bien cercado sea totalmente visible desde el exterior calificaría como contravención de entrada sin permiso. Ya que es necesario que exista un grado suficiente de interferencia visual para que el espacio se considere domicilio (en sentido penal) y sea capaz de contener la intimidad. Al respecto también el Tribunal de Casación Penal en sentencia 1073 del 2004 ha calificado como violación de domicilio el acto de un sujeto extraño que salta un portón e ingresa al jardín de un espacio de cabinas, considerando que tal espacio es una dependencia de las cabinas, y solo las personas que la residen de forma permanente o temporal pueden acceder a ellas, por lo cual en este caso el ingreso a una zona verde es una violación de domicilio en virtud de la existencia del portón que crea el ámbito de intimidad lesionado por el sujeto.

La doctrina del castillo y la legítima defensa presunta

El Derecho acepta como supuesto lógico que el Estado no siempre será capaz de defender a sus ciudadanos. Si bien crea mecanismos de policía para velar por los intereses de la población este tiene límites y muchas situaciones salen de su cuidado. Es un precio justo al ponderar seguridad y libertad. Por ello la norma autoriza al ciudadano a defender los derechos personales o de terceros ante peligros inmediatos, incluso si esto implica la comisión de un acto típico. Estos son los supuestos previamente mencionados que

excluyen la antijuridicidad, de los cuales resulta importante la figura de la legítima defensa, sobre la cual el primer párrafo del artículo 28 del Código Penal estipula: “No comete delito el que obra en defensa de la persona o derechos, propios o ajenos, siempre que concurren las siguientes circunstancias: a) Agresión ilegítima; y b) Necesidad razonable de la defensa empleada para repeler o impedir la agresión.”

Esta es una figura que varía de legislación en legislación, en el caso de Costa Rica permite lesionar bienes jurídicos de un mayor valor para proteger bienes jurídicos de un menor valor, repeliendo un actuar consciente y agresivo de otra persona. Este elemento es la agresión ilegítima del inciso a), ya que existen agresiones que son legítimas, v. gr una detención policial, como señala Orozco en Castillo (2010). El segundo supuesto exige que el acto típico que se usó para repeler la agresión de la otra persona sea razonable, o sea que existe idoneidad en la acción para repeler el ataque, que de no serlo sería excesivo o insuficiente. También debe existir necesidad, esto es que hubo un actuar objetivo y acorde a la forma en que se pruebe ocurrieron los hechos. Siempre teniendo en mente que se permite lesionar bienes jurídicos de mayor valor por bienes jurídicos de menor valor. Castillo (2010) señala que este es un supuesto muy variado en el derecho comparado, en ordenamientos como el italiano o francés se exige que haya una proporcionalidad entre los bienes lesionados. En este sentido Francia y varios países no justifican un homicidio doloso para proteger la propiedad. Similar a ello Alemania y Austria rechazan como legítima defensa supuestos con una grave desmesura entre el daño y el beneficio producto de

la acción defensiva, ante todo en defensa de delitos contra la propiedad. Señala que esto ocurre en tanto son ordenamientos que fundamentan la legítima defensa en la proporcionalidad, distinto a países de Latinoamérica y España que tienden a orbitar en torno a supuestos de necesidad y razonabilidad, que delegan al juez la decisión de decidir cuando hubo excesos y cuando no mediante la casuística. Por ello la doctrina sostiene que es razonable y necesaria la defensa en la que no exista una “ausencia grotesca de proporcionalidad entre los bienes jurídicos en juego” (Chirino y Salas en Castillo, 2010, p. 86).

La defensa de la propiedad privada mediante el uso de fuerza letal ha sido un criterio heterogéneo en los distintos ordenamientos, existiendo un amplio sector que rechaza dicho supuesto cuando el acto violento sea el mero ingreso físico en el terreno de un particular. Sin embargo, prevalecen en la actualidad muchos ordenamientos que justifican este actuar ponderando el recinto del sujeto por encima de la vida de aquel que traspase sus límites. Destacan entre ellos varios Estados de los Estados Unidos de América, que mantienen este criterio propio del derecho anglosajón derivado de la llamada doctrina del castillo. Este criterio parte de que el hogar o morada de un individuo es su castillo, y por ende debe protegerse a sí mismo y a quienes lo habiten, de cualquiera que pretenda ingresar en él de forma no consentida y amenazando ser un peligro para la integridad de sus habitantes (Castillo, 2010). La cual se diferencia de las llamadas *Stand-your-ground laws* que abarca actos letales defensivos en cualquier lugar donde el sujeto tenga derecho a estar, ya sea su auto u oficina o

propiedad no residencial (Sower, Alexander y Klukoff, 2023). En general cada Estado estadounidense regula de forma distinta los grados en que se ejercen los criterios de defensa, sin embargo, la mayoría acepta los criterios Stand-your-ground (Auerbach, 2024). Existe otro supuesto llamado Duty to retreat, o bien deber de retirada, el cual, aceptado en otros estados, formula que mientras exista una opción para retirarse el propietario no debe enfrentar al invasor (Macklin, 1993).

Con esto en mente cabe completar el ya mencionado artículo 28 del Código Penal, que en su último párrafo señala:

Se entenderá que concurre esta causal de justificación para aquel que ejecutare actos violentos contra el individuo extraño que, sin derecho alguno y con peligro para los habitantes u ocupantes de la edificación o sus dependencias, se hallare dentro de ellas, cualquiera que sea el daño causado al intruso.

De esta forma nace la denominada legítima defensa presunta. Este tipo permisivo señala una presunción iuris tantum ante la agresión a una persona por ingresar sin consentimiento a cualquier edificación o dependencia de dicha edificación (criterio similar al del tipo de violación de domicilio), siempre que el sujeto suponga un peligro para las personas que sí tienen derecho a encontrarse allí o bien que este peligro se alegue y no se tenga certeza de lo contrario. Además, es claro en señalar que se va a dar dicha presunción independientemente cualquier sea el daño que reciba el intruso, contemplando de esta forma el asesinato del intruso. Esto supone que en un proceso donde se discutan actos de

esta naturaleza no debe probar que actuó en legítima defensa, sino que será la contraparte quien debe probar que la agresión al sujeto no fue una legítima defensa. Esta figura, señala Castillo (2010), es similar a la ya mencionada doctrina del castillo o my home is my castle de naturaleza angloamericana que, si bien extiende el espacio a las dependencias privadas, se mantiene aún distante del Stand-Your-Ground, tanto en alcance físico como en la exigencia de que haya un peligro para la vida de los habitantes. Con este peligro se refiere a criterios como que los intrusos porten armas, por lo cual no aplicaría matar a un intruso desarmado (Castillo, 2010). Ahora bien, muchos de los supuestos probatorios se vuelven difíciles para la parte interesada cuando el intruso fue asesinado y hay pocos testigos, por lo que ante falta de prueba pericial muy clara que demuestre una indefensión total del muerto, aquel que se ampara en legítima defensa se halla en una posición ventajosa. No obstante, para Castillo (2010) y Llobet (1999) esto no es del todo especial, en tanto sostiene que en las causas de justificación ya opera el principio in dubio pro reo, y por ende resulta innecesario señalar una presunción iuris tantum cuando ya a nivel procesal existe un criterio que, ante en caso de duda, exige que se acepte que hubo una legítima defensa. O bien, como estima Castillo (2010), al añadirse en 1975 mediante reforma dicho párrafo, el legislador se fundamentó erróneamente en el supuesto de que en los demás casos se exige proporcionalidad de bienes para que haya legítima defensa, cuando en realidad esto no es así y siempre va a existir tal ventaja procesal.

CONCLUSIÓN

Cabe resaltar la existencia de aspectos que, en su aplicación procesal, ponderan el domicilio en sentido penal sobre la vida humana. De forma tal que actos considerados desproporcionados por múltiples legislaciones, el derecho penal costarricense los acepta como razonables y necesarios. Esto nace del valor cultural que el modelo hegemónico sienta y reitera en la propiedad individual. Por ello surgen estas expresiones normativas que son símbolos de una cultura artificial que nace de un sistema económico opresivo. Esto es una demostración de la función simbólica o latente del derecho penal, desarrollada por Hassemer (1996), señalando como una de sus expresiones la declaración de valores mediante la norma. En este caso se exalta el valor de la propiedad individual mediante el enunciado final del artículo 28 del Código Penal, el cual, pese a ser señalada como innecesario y distorsivo (Castillo, 2010), es ante todo una manifestación simbólica de poder y jerarquía.

NOTAS:

1. “Son tipos las fórmulas que usa la ley para señalar los pragmas conflictivos cuyas acciones amenaza con pena. Para el poder punitivo es la formalización de la criminalización primaria que habilita su ejercicio en leyes con función punitiva manifiesta.” (Zaffaroni, 2006)

REFERENCIAS

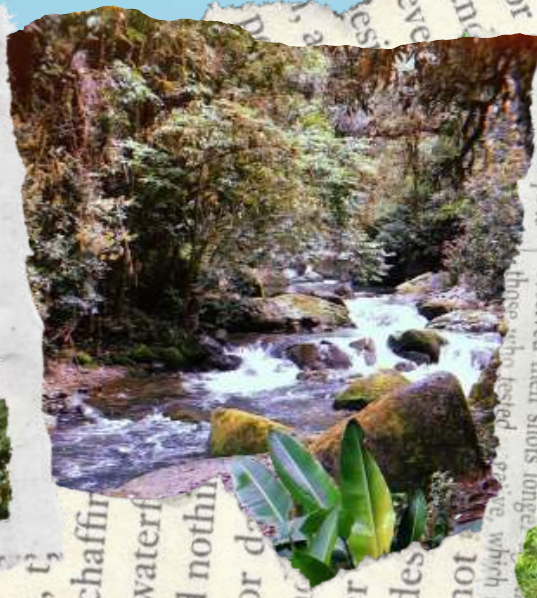
- Albarez Gómez, N. (2016). El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*. (15). [Archivo PDF]. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/9093/08-albarez-esc15-2017.pdf
- Auerbach, M. (2024). “Stand Your Ground” Laws: Overview. EBSCO. <https://www.ebsco.com/research-starters/law/stand-your-ground-laws-overview>
- Bacigalupo, E. (1996). *Manual de Derecho Penal Parte General*. TEMIS.
- Castillo González, F. (2008). *Derecho Penal Parte General Tomo I*. Editorial Jurídica Continental.
- Castillo González, F. (2010). *Derecho Penal Parte General Tomo II*. Editorial Jurídica Continental.
- Chan Mora, G. (2012). *La culpabilidad penal*. Investigaciones Jurídicas S.A.
- Chan Mora, G. (2021). ¿Para qué sirve la teoría del delito? *Revista Digital de Ciencias Penales de Costa Rica*. número 1 (32) (13). [Archivo PDF]. <https://pjenlinea3.poder-judicial.go.cr/biblioteca/uploads/Archivos/Articulo/PARA%20QUE%20SIRVE%20LA%20TEORIA%20DEL%20DELITO%20CHAN.pdf>
- Código Penal. Ley 4573 de 1970. 04 de mayo de 1970.
- Constitución Política de Costa Rica. 07 de noviembre de 1949.
- Convención Americana sobre Derechos Humanos. 11 de febrero de 1978.

- Declaración Universal de Derechos Humanos. 10 de diciembre de 1948.
- Guier, J. E. (1989). Bases para una antropología estructural de la propiedad. [Archivo PDF]. <http://revista.uaca.ac.cr/index.php/actas/article/view/1040>
- Harris, M. (1984). *Introducción a la Antropología general*. Alianza Editorial.
- Hassemer, W. (1995). *Derecho Penal Simbólico y Protección de Bienes Jurídicos*. [Archivo PDF]. https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasportales/op_20130708_01.pdf
- Hobbes, T. (1651). *El Leviatán*. *Deusto*. [Archivo PDF]. <https://dn720003.ca.archive.org/0/items/leviatan-thomas-hobbes/Leviat%C3%A1n%20-%20Thomas%20Hobbes.pdf>
- Locke, J. (1690). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Tecnos.
- Macklin, A. (1993). *The duty in US Law*. Criminal Law Forum. (4). [Archivo PDF]. https://www.researchgate.net/publication/248774448_The_duty_to_retreat_in_US_law
- Mennelli, Y. y Rodríguez, M. (2018). Introducción: La corporalidad en cuestión. Alcances teóricos, metodológicos y políticos de la antropología del cuerpo en la actualidad. *Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*. (17). [Archivo PDF]. <https://rephip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/e55b8cbf-d62b-4ab9-b6e0-16a1658775ea/content>
- Montejo, A. (2020). *Propiedad: Concepto y Atributos para proteger tu patrimonio*. [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=5aoLCkLu0DA&t=423s>
- Muñoz Conde, F. (2015). *Derecho Penal Parte Especial*. Tirant lo blanch.
- Poder Judicial de la República de Costa Rica. (s.f.). Ámbito de Intimidad. Diccionario Usual del Poder Judicial. Recuperado el 05 de enero del 2026, de <https://diccionariusual.poder-judicial.go.cr/index.php/diccionario/%C3%A1mbito-de-intimidad>
- Poder Judicial de la República de Costa Rica. (s.f.). Derecho a la Intimidad. Diccionario Usual del Poder Judicial. Recuperado el 05 de enero del 2026, de <https://diccionariusual.poder-judicial.go.cr/index.php/diccionario/derecho-a-la-intimidad>
- Poder Judicial de la República de Costa Rica. (s.f.). Intimidad. Diccionario Usual del Poder Judicial. Recuperado el 05 de enero del 2026, de <https://diccionariusual.poder-judicial.go.cr/index.php/diccionario/intimidad>
- Rousseau, J. J. (1762). *El Contrato Social*. Gradifco.
- Sáenz Carbonell, J. (2016). *Elementos de Historia General y Nacional del Derecho*. ISOLMA.
- Sáenz Elizondo, M. A. Aporte al estudio del regimen procesal de las contravenciones en Costa Rica. *Revista de Ciencias Penales*. [Archivo PDF]. https://corteidh.or.cr/tablas/r16997.pdf?_cf_chl_

- Salas, R. (2016). Hablemos de la usurpación (art. 225 del Código Penal). *Revista Digital de la Maestría en Ciencias Penales*. (8). [Archivo PDF]. <https://pjenlinea3.poder-judicial.go.cr/biblioteca/uploads/Archivos/Articulo/RICARDO%20SALAS.pdf>
- Sala Tercera de la Corte Suprema de Justicia. Sentencia 2003-00913. 13 de octubre de 2003. <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0034-249901>
- Salazar Rodríguez, L. (2019). Los principios en la ejecución de la pena en la jurisprudencia de la corte interamericana de derechos humanos. *Revista Judicial, Poder Judicial de Costa Rica*. (129). [Archivo PDF]. <https://pjenlinea3.poder-judicial.go.cr/biblioteca/uploads/Archivos/Articulo/SALAZAR%20RODRIGUEZ.pdf>
- Sandoval Huertas, E. *Penología Parte General y Especial*. Ediciones Jurídicas Gustavo Ibañez. 1998.
- San Martín Sala, J. (2015). *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. UNED.
- Sower, E., Alexander, A. y Klukoff, H. (2023). Public perceptions of castle doctrine and stand your ground cases. *Social Science Quarterly*. DOI: 10.1111/ssqu.13258
- Tribunal de Casación Penal de Cartago. Sentencia 2009-166. 15 de junio de 2009. <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0034-445348>
- Tribunal de Casación Penal del Segundo Circuito Judicial de San José. Sentencia 2007-1122. 28 de setiembre de 2007. <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0034-388703>
- Tribunal de Casación Penal del Segundo Circuito Judicial de San José. Sentencia 2009-0060. 23 de enero de 2009. <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0034-426576>
- Tribunal de Casación Penal del Tercer Circuito Judicial de Alajuela. Sentencia 2010-00273. 7 de julio de 2010. <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0034-479642>
- Zaffaroni, E., Slokar, A. y Alagia, A. (2006). *Derecho Penal Parte General*. Sociedad Anónima Editora, Comercial, Industrial y Financiera.

Esteban de Jesús Chaves Rivera, Costarricense, es actualmente estudiante de Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica. Contacto: esteban.chavesrivera@ucr.ac.cr

EL AGUA es VIDA, pero no
llega a TODXS



Derecho
humano

La restricción del acceso al agua potable como violación de derechos humanos en los pueblos indígenas de Costa Rica

An Restriction of Access to Drinking Water as a Violation of Human Rights in the Indigenous Peoples of Costa Rica

Abigail Elizabeth Morales Hernández

Resumen

Esta investigación analiza las barreras estructurales que restringen el acceso al agua potable en territorios indígenas de Costa Rica, lo que constituye una violación de los derechos humanos establecidos en el marco jurídico nacional e internacional y la infracción ocasionada en la cultura indígena. El objetivo es examinar la situación de estas comunidades, identificando las violaciones que impiden la garantía de este derecho fundamental. Mediante una metodología de revisión documental de fuentes legales, informes nacionales e internacionales, jurisprudencia y literatura académica, se concluye que existe una vulneración multicausal, producto de la discriminación histórica, exclusión sistémica y la falta de consulta a los pueblos indígenas, sobre una realidad que se invisibiliza en la población costarricense.

Palabras clave: *Pueblos indígenas, derechos humanos, agua potable, Costa Rica, invisibilización, antropología, violencia cultural, colonialismo, interculturalidad.*

Abstract

This research analyzes the structural barriers that restrict access to drinking water in indigenous territories of Costa Rica, which constitutes a human rights violation established in the national and international legal framework and an infringement on indigenous culture. The objective is to examine the situation of these communities, identifying the violations that impede the guarantee of this fundamental right. Through a documentary review methodology of legal sources, national and international reports, jurisprudence, and academic literature, it concludes that there is a multi-causal violation, resulting from historical discrimination, systemic exclusion, and the lack of consultation with indigenous peoples regarding a reality that is rendered invisible to the Costa Rican population.

Keywords: *Indigenous peoples, human rights, drinking water, Costa Rica, invisibility, anthropology, cultural violence, colonialism, interculturality.*

Recibido: 19/01/2026

Aprobado: 22/02/2026

INTRODUCCIÓN

El estado de Costa Rica con su pequeña extensión de (51.100 km²) es reconocido por su riqueza natural en el mundo al contener el “3,6% de la biodiversidad esperada para el planeta, lo que representa más del 5% de la biodiversidad a nivel mundial (...) y más del 50% del territorio costarricense se encuentra cubierto de ecosistemas naturales y un 26% a agroecosistemas arbolados y forestales” (SINAC, 2014 citado en SINAC 2018, p.1). Con las cifras anteriores se puede establecer que el país goza de una gran cantidad de recursos naturales, sin embargo, existe una contradicción interna al existir zonas sin acceso al agua potable como los pueblos indígenas, al ser más vulnerados e invisibilizados en dicha problemática.

Está desigualdad enfocada en el acceso a la naturaleza es producto de luchas históricas sobre el reparto de la tierra y la propiedad que son arraigados a la era colonial donde destacan mecanismo de control en el acceso a recursos naturales. Donde las desigualdades son producto de una dinámica que engloba aspectos como la identidad, poder y discursos ambientales. Además de la brecha que existe hay una separación, como lo expone (Dietz y Isidoro, 2014) “la separación entre fenómenos naturales y sociales-culturales, excluyentes entre sí, conllevaron no solo a una comprensión moderna de la sociedad basada en una distinción de la naturaleza, sino, además, a una negación de las dependencias materiales que mantiene la sociedad” (p.53).

Además, este trabajo incorpora una perspectiva antropológica que permite comprender la restricción del acceso al agua no solo como una vulneración legal, sino también desde una violación cultural. Donde las cosmovisiones indígenas constituyen

elementos que integran la historia de estos pueblos, desde una mirada histórica, que trae arraigada su lucha en la protección de este recurso natural desde la época colonial, evidenciando la imposición y falta de consulta en modelos de gestión ajenos a la vida comunitaria de los pueblos originarios, generando una desconexión violenta en la relación de sus fuentes hídricas.

Por ende, se debe hacer un análisis multidimensional, para entender la grave violación a los derechos humanos y la gran importancia que este problema representa para el desarrollo adecuado de las personas, en una vida digna y saludable. Por estas razones el artículo tiene como objetivo establecer la situación actual de los pueblos indígenas de Costa Rica, analizar las violaciones a sus derechos en el marco normativo, identificar las consecuencias de la restricción al agua potable en estas comunidades, abordar la dimensión socio cultural y proponer reflexiones críticas. Asimismo, la investigación se abordará por medio de una metodología de revisión documental de fuentes legales, organismos internacionales de derechos humanos, artículos, libros, jurisprudencia, e informes.

La crisis de agua potable en los territorios indígenas

En primera instancia, se establece los profundos desafíos para la gestión de los recursos hídricos en el país, creando tensiones entre la disponibilidad y su calidad, en la misma línea se crea una disparidad al tener una abundancia en recursos naturales, pero a la vez los pueblos indígenas enfrentan retos en su acceso digno, entre los factores que

ocasionan dichas problemáticas se pueden enmarcar según el Informe Estado de la Nación (2025) que:

En el caso del agua se han agravado los problemas de disponibilidad que derivan de la contaminación o el cambio climático y, además, no se ha logrado reducir de manera significativa las desigualdades en acceso y calidad del servicio. Además del impacto ambiental, estos patrones comprometen cada vez más el acceso sostenido, seguro y equitativo de la población a servicios esenciales y genera pérdidas para la economía. Costa Rica requiere moverse hacia un modelo de gestión de los recursos naturales más sostenible, justo y eficiente (p. 43).

Ahora bien, desde el punto de vista técnico y normativo se hicieron cambios en la regulación de la calidad del agua, donde se realizó una reforma al Reglamento de Calidad del Agua Potable (Decreto 45196-S), cambiando la forma en que se miden y controlan los niveles de contaminantes en el agua, sustituyendo de esa forma el concepto “valores máximos admisibles” por “valor de alerta”, que consiste en realizar un análisis de riesgo para decidir el valor máximo de riesgo permitido, reemplazando la prohibición total de plaguicidas como el clorotalonil. Asimismo, se hicieron modificaciones al reglamento de Registro de Plaguicidas (Decreto 45007 MAG-S MINAE) incluyendo un registro acelerado por homologación y reconocimiento basado en estándares de países de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) asumiendo

que estos cumplen con estándares internacionales, excluyendo de esa manera al MINAE y el Ministerio de Salud. (Informe Estado de la Nación, 2025).

En la misma línea, debido a la gestión inadecuada de los recursos hídricos y los estándares inapropiados en su saneamiento, se producen efectos perjudiciales en la salud como lo expone en PNUD (2006) “cerca de la mitad de los habitantes de los países en desarrollo padece una o varias de las principales enfermedades asociadas al suministro inadecuado de agua y saneamiento, tales como la diarrea, la dracunculosis, el tracoma y la esquistosomiasis” (p.45-46). Y también reduciendo los ingresos en la economía de las personas y dejando graves secuelas en la salud y en último escenario causando la muerte.

Por consiguiente, los pueblos indígenas se encuentran invisibilizados para contar con el acceso al agua potable, donde se muestra el vínculo entre el crecimiento económico y el desarrollo humano, del cual nuestros pueblos originarios son limitados, por ende esta inseguridad representa un factor de riesgo sumamente relevante que atenta contra las personas en situación de vulnerabilidad ya que “no se puede considerar al agua fuera del contexto de las capacidades más amplias como la salud y la educación, o el acceso a otros bienes productivos, entre los que se incluyen la tierra, el capital y la infraestructura.” (PNUD, 2006, p. 174.)

Aunado a lo anterior, se muestra que las comunidades en su necesidad de disponer de dicho recurso vital implementaron la compra de productos relacionados con el suministro de agua como; mangueras que usan en conjunto, la perforación de pozos y

los medios de organización para la vigilancia de nacientes (Chacón y Mora, 2022). No obstante, esto no sucede con frecuencia, por desorganización de las comunidades, faltas de recursos, fragmentación para ganadería o usurpación de tierras indígenas que impactan los recursos hídricos.

La falta de protocolos especializados para el mantenimiento de las comunidades ha generado una alta contaminación fecal en las fuentes de agua destinadas al consumo humano, según demuestran estudios microbiólogos recientes. Por ejemplo, un análisis realizado a 15 muestras reveló que 11 presentaban una contaminación predominantemente de origen animal, 2 tenían un origen mayoritariamente antropogénico/humano, y los 2 restantes evidenciaban una contaminación mixta (Chacón y Mora, 2022). Esta grave situación es producto directo de la ausencia de protección en las fuentes superficiales, del deficiente manejo de los tanques sépticos, o de prácticas de agricultura y ganadería irresponsables.

Esta realidad se enmarca en un contexto nacional preocupante, Mora y Potuguez (2019) exponen que “de ese total el 92,4% es abastecida con agua de calidad potable a través de 2.145 acueductos; no obstante, persiste la presencia de 557 acueductos que suministran agua de calidad no potable al 7,6% de la población del país” (p.9). Es importante señalar que esta estadística no incluye la realidad de los pueblos indígenas, cuya situación a menudo no se contabiliza formalmente debido a que no cuentan con la infraestructura de tuberías proporcionada por el AyA.

Seguidamente cabe destacar que en Costa Rica hay 24 territorios en los cuales se encuentran 8 pueblos indígenas que abarca

3.344 km² siendo un equivalente del 6% del territorio nacional que se conocen como Bribri, Cabécar, Térraba, Boruca, Ngabe, Maléku, Huetar y Chorotega (Arias, 2024). Siendo un porcentaje menor al resto de la población no indígena se debe hacer el análisis más allá de las propias instituciones, fomentando prácticas de visibilización en la educación, ya que el país niega su pluriculturalidad y promueve el racismo bajo la construcción de “Costa Rica blanca”, tendiendo como consecuencia la falta de inversión y cumplimiento en políticas públicas (Gamboa y Valverde, 2024).

Asimismo, la violencia simbólica es una las principales medidas de discriminación en aspectos históricos como la colonización que contagian su abordaje a estos pueblos. Añadiendo a lo anterior como lo expresa Lopez, (2018) “se identificaron necesidades básicas para el caso de territorios indígenas, tales como altos porcentajes de pobreza, carencia de servicios básicos (agua potable, y disposición de excretas y basura) (p.205), que crea un círculo vicioso que se alimenta de las necesidades fundamentales de los pueblos vulnerables.

Otro punto para enfatizar es el informe de la Defensoría de los Habitantes (2025) el cual analizó lo siguiente “la institución se encuentra dando seguimiento al proceso de construcción de la Política Nacional de Pueblos indígenas, en garantía de debido cumplimiento al proceso de consulta indígena establecido en el Decreto referente al Mecanismo General de Consulta a Pueblos Indígenas (N°40932- MP-MJP) así como mecanismos internacionales.” (p.113). Aunque se resalta lo anterior, el informe solo presenta un pequeño esbozo referido a los pueblos indígenas, donde

no se menciona nada sobre denuncias sobre la privación del agua, ahora bien, dicho informe tiene un apartado titulado (Acceso al Agua Potable) en el cual solo se menciona las cuestiones referidas a la Gran Área Metropolitana (GAM), evidenciando la exclusión sistémica de su violación al derecho al agua.

El agua como Derecho: Un Marco Jurídico Incumplido

El derecho al agua como parte de un derecho humano al ser una necesidad básica que genera desarrollo económico y social implica un enfoque institucional, para determinar cuáles grupos poblacionales están siendo discriminados y por ende quedando fuera de esta garantía. En consecuencias en este apartado se analizará la protección legal del agua, tanto nacional como internacional, donde en primera instancia se debe establecer que su protección se encuentra estipulado en la Constitución Política en el artículo 50 que dispone lo siguiente:

Toda persona tiene el derecho humano, básico e irrenunciable de acceso al agua potable, como bien esencial para la vida. El agua es un bien de la nación, indispensable para proteger tal derecho humano. Su uso, protección, sostenibilidad, conservación y explotación se regirá por lo que establezca la ley que se creará para estos efectos y tendrá prioridad el abastecimiento de agua potable para consumo de las personas y las poblaciones.

Donde es de relevancia mencionar que el anterior párrafo se adiciona en el año 2020, lo cual viene a reforzar la urgencia

de generar líneas de acción dirigidas a la continuidad del derecho al agua, y a esto se suma la importancia de abastecer de forma igualitaria a toda la población que por supuesto debe incluir a los indígenas para evitar su invisibilización. Asimismo, se debe señalar la Ley de aguas N° 276 que regula el uso de las aguas del dominio público y privado.

En la misma línea la Ley N° 5915 es la que constituye Instituto Costarricense Acueductos y Alcantarillados que dispone en su artículo 2 inciso a) “dirigir y vigilar todo lo concerniente para proveer a los habitantes de la república de un servicio de agua potable, recolección y evacuación de aguas negras y residuos industriales líquidos y de aguas pluviales en las áreas urbanas”. Por ende, le corresponde a este instituto velar por el cumplimiento normativo de abastecer a (todos) los habitantes de la república con agua potable. Además, se torna indispensable mencionar la Ley General de Agua Potable N° 1634, que dispone en su artículo primero que “se declaran de utilidad pública el planeamiento, proyección y ejecución de las obras de abastecimiento de agua potable en las poblaciones de la República.” Sin embargo, en la práctica estos artículos no se ejecutan, ya que se expresa la falta de planeamiento en el acceso del recurso hídrico a los pueblos originarios.

En este sentido, se entiende que el agua afecta directamente a la salud de la población costarricense, por ende, en la Ley de Salud Pública N° 5395 establece en el artículo 268 lo siguiente:

Todo abasto de agua potable, sin excepción, queda sujeto al control del Ministerio en cuanto a la calidad del agua que se suministre a la población y para

velar porque los elementos constitutivos del sistema, su funcionamiento y estado de conservación garanticen el suministro adecuado y seguro (...)

En tanto lo anterior, se expresan de forma clara sus responsabilidades con la población que también incluye a los territorios indígenas. Donde es fundamental señalar los “principios de derechos humanos, en la interculturalidad, socioculturales, así como derechos culturales, ancestrales que están determinados en legislación internacional como el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales” (Gamboa y Valverde, 2024, p.29). Que es ratificado en el país bajo la Ley N° 7316, implicando la adopción de parámetros internacionales al ser declarado supraconstitucional. En cuanto a sus artículos esenciales se establece el 2 inciso 1) “los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.” Donde su falta de cumplimiento no llena las expectativas colectivas.

Análogamente, todo lo analizado tiene orientación directa con el cumplimiento del sexto Objetivo de Desarrollo Sostenible (ODS) creados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el año 2015 al aprobar la Agenda 2030, contando con 17 objetivos, donde es oportuno mencionar el número 6 “Agua Limpia y Saneamiento”. Implementado en Costa Rica en el año 2017, regulado en el Decreto Ejecutivo N° 40203-PLAN-RE-MINAE.

Cabe destacar deficiencias en la ratificación de acuerdos indispensables en

material ambiental, como lo es el Acuerdo de Escazú, titulado “Acuerdo regional sobre el acceso a la información, la participación pública y el acceso a la justicia en asuntos ambientales en América Latina y el Caribe”, que fue aprobado en el año 2018 en Costa Rica, pero que desde su firma no se ha encontrado vigente, al archivar su expediente N° 21.245, aun cuando sus propósitos se relaciona con muchos temas de interés para el país, como lo es el referido en este artículo.

Tampoco se puede dejar de mencionar el artículo 2 del Reglamento para la calidad del Agua Potable N°38924-S que establece lo siguiente en su ámbito de aplicación “quedan sujetos a las regulaciones del presente reglamento, todo ente operador, ya sea público o privado, de un sistema de suministro de agua potable, en todo el territorio nacional.” Mostrando el contraste legal, al obligar formalmente a garantizar la calidad del agua en (todo el territorio nacional), pero las comunidades indígenas aún se enfrentan a muchas brechas en su vida diaria por la falta de agua potable.

Por ello, en definitiva la teoría de los derechos humanos establece el acceso al agua como un derecho fundamental. Sin embargo, se encuentran diversas sentencias de la Sala Constitucional, respecto a recursos de amparo por la violación de este derecho. Un ejemplo de ello se encuentra en el expediente N° 2020008580 del 8 de mayo de 2020, exponiendo la lucha de la Reserva Indígena Cabécar de Taynín, donde la comunidad de Gavilán, con una población de aproximadamente 5000 personas, sufría los índices de mortalidad infantil más altos de Latinoamérica, comparables con los de

Haití y Somalia, en parte debido a la falta de agua potable. A pesar de que la Sala ya había ordenado una resolución seis años antes (Voto 2014-006069), el AyA no tomó las medidas pertinentes. Asimismo, por medio de su jurisprudencia del año 2012 establece los siguientes:

Sobre el derecho al agua potable. Este Tribunal Constitucional ha reconocido en su jurisprudencia que el derecho a la vida y a la salud son derechos fundamentales cuyo goce exige el acceso al agua potable. Para que el ser humano disfrute de salud requiere que se le garanticen un conjunto de condiciones mínimas necesarias para alcanzar un adecuado y armónico equilibrio psíquico, físico y ambiental, así como para impedir el surgimiento de disfunciones que alteren su pleno crecimiento y desarrollo. Una de esas condiciones es precisamente el suministro de agua apta para el consumo humano. De allí el deber del Estado costarricense, en general, y del Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados, en particular (véanse los artículos 1 y 2 de la Ley No. 2726 de 14 de abril de 1961), de garantizar a toda persona, de forma progresiva y sin discriminación, el acceso al agua potable, para satisfacer sus necesidades básicas (sentencia No. 2012-010712).

En consecuencia, se vislumbra que este caso, lejos de ser aislado, es la materialización de las violaciones sistemáticas que la doctrina de los derechos humanos busca erradicar. Para solventar las fallas estructurales y poder garantizar sus derechos a los pueblos

indígenas de Costa Rica.

De igual manera, se debe resaltar los mecanismos internacionales de derechos humanos, que protegen los derechos indígenas, empezando con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) en su artículo 25 que dispone lo siguiente “ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo del derecho inherente de todos los pueblos a disfrutar y utilizar plena y libremente sus riquezas y recursos naturales.” Aunando el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) “en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.” Por último, el artículo 26 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) establece la obligación del derecho al Desarrollo Progresivo, promoviendo los estándares internacionales en materia de derechos humanos, que deben ser acatados por el Estado de Costa Rica, para su protección y cumplimiento.

De la misma forma, el derecho se encuentra tutelado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, al ser enfática señalando que “el acceso al agua limpia impactan de manera aguda el derecho a una existencia digna y las condiciones básicas para el ejercicio de otros derechos humanos” (Caso Yakyé Axa Vs. Paraguay, párr.167). Aunado a lo expuesto, ha establecido que su restricción no solo vulnera el derecho a la vida digna, sino que también “priva a los miembros de la comunidad de la posibilidad de acceder a sus

medios de subsistencia tradicionales” (Caso Yakye Axa Vs. Paraguay, párr.168), afectando gravemente su salud y prácticas culturales.

Para finalizar el apartado, es importante mencionar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, en cuyo artículo 29 establece lo siguiente:

1.“Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos. Los Estados deberán establecer y ejecutar programas de asistencia a los pueblos indígenas para asegurar esa conservación y protección, sin discriminación.”

2.“Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras o territorios de los pueblos indígenas sin su consentimiento libre, previo e informado.”

3. “Los Estados también adoptarán medidas eficaces para asegurar, según sea necesario, que se apliquen debidamente programas de control, mantenimiento y restablecimiento de la salud de los pueblos indígenas afectados por esos materiales, programas que serán elaborados y ejecutados por esos pueblos.”

Manifestando de forma expresa la protección del medio ambiente y por ende de sus recursos, donde también se prohíbe la contaminación, dado que la restricción del acceso al agua potable a menudo no es solo una denegación física, sino una consecuencia de dicha contaminación de sus fuentes de agua. Además de la vinculación ambiental

con el derecho a la salud que depende de un acceso al agua limpia. Trascendiendo el plano normativo se muestra la violación profunda en la cultura y la historia que se abordará a continuación para enriquecer el estudio.

Violación cultural desde una visión antropológica

Para comenzar este apartado, es indispensable plantear la problemática tratada, como un fenómeno que se relaciona de forma inevitable con otras áreas del conocimiento como en este caso lo es la antropología, ciencia que estudia la realidad humana de forma integral. Donde el agua no es solo un recurso físico, sino que representa un elemento central de la cosmovisión, la organización social y la identidad cultural de los pueblos indígenas. Por ende, la violencia que se ejerce hacia los pueblos originarios no solo es una violación a los derechos humanos, sino que representa una violencia estructural que viene desde el colonialismo interno que está permeando el país. Donde las tierras ocupadas por indígenas son vistas como terrenos baldíos o mal aprovechados (Bozzoli, 2021) al ser marginados y reducidos a comunidades que habitan las periferias de Costa Rica, probando la injusticia sistémica en la falta de acceso al agua potable, entendido como parte de la herencia colonial.

En la misma línea, se vislumbra la desconexión en la visión que los pueblos indígenas tiene y por la falta de consulta para comprender sus prácticas, conocimientos y relaciones culturales que los comunidades tiene con el agua, dada la falta de interculturalidad que según Walsh (2007) citado en Chaves-Chang (2025) expresa lo siguiente “en esencia, la interculturalidad

es un paradigma ‘otro’ que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible la diferencia colonial” (p.17) por esta razón es indispensable repensar las soluciones pertinentes por medio de ontologías que reconozcan los sistemas de conocimiento indígenas sobre el recurso hídrico. Tal como se expone, en un ejemplo claro del pueblo indígena Maluku que habita en la Región Norte del país y que según Cruz (2024):

Las características geográficas, hídricas y ecosistémicas de la cuenca constituyen un entorno que ha influenciado la cultura y las formas de vida de las personas Maluku, desde su perspectiva, siempre han estado vinculadas a los cuerpos de agua y todo lo que ofrecen, desde trasportes hasta alimentación (p.39).

Bajo este análisis el campo de relación entre territorio, identidad y agua están asociados entre sí, dado que el estado debe brindar protección a las propiedades indígenas en sus límites establecidos, sin embargo dicha garantía no se cumple, dando como resultado que “solamente 29% del territorio esté en manos de las personas Maluku y que este constituya sólo el 35% de la población” (Cruz, 2024, p.39). Siendo una barrera crucial en la separación del cuerpo hídrico al ser despojados tierras que contenían fuentes de agua de las que ya no pueden abastecerse.

Siguiendo esta investigación se puede determinar que las personas nunca han estado separadas de la naturaleza, por ende se tienen que hacer estudios interdisciplinarios que logren abarcar la dimensión de las ciencias sociales

y la ciencia naturales, al formar parte del mismo proceso tal como Descola y Palsson (2001) plantean:

La antropología ya no puede limitarse al análisis social convencional de sus comienzos: debe replantear sus dominios y sus herramientas para abarcar no sólo el mundo de *anthropos*, sino también la parte del mundo con la que los humanos interactúan (p.25).

Por lo tanto, se debe entender el agua desde una mirada antropológica no sólo como un recurso vital, sino como un ámbito de la vida social en los pueblos originarios, por su modo particular de habitarlos y gestionarlos con base a sus ideologías creando redes hidro sociales al ser el eje que permea aspectos indispensables en la existencia humana desde una perspectiva que evita reducir el control del agua a cuestiones administrativas, ya que por el contrario refleja las relaciones políticas, sociales, económicas que traspasan este derecho. Porque según lo expuesto por Cruz (2024) en el pueblo Maluku

La antropología ya no puede limitarse al análisis social convencional de sus comienzos: debe replantear sus dominios y sus herramientas para abarcar no sólo el mundo de *anthropos*, sino también la parte del mundo con la que los humanos interactúan (p.25).

Asimismo, otro ejemplo de exclusión es vivido por el pueblo indígena de Térraba, que ha pasado por diversos factores de riesgo que según Díaz (2009)

En determinado momento, incluso se llegó a considerar que la pérdida de la

cultura indígena térraba era inevitable, dado el alto nivel de aculturación y el reducido peso demográfico con respecto al resto de la población nacional, tanto indígena como no indígena (p.124).

Ante presiones que amenazan su continuidad étnica marginando la cultura indígena como un proceso de dominación histórica y discriminatoria, donde su participación política permitiría una mayor visibilización de la situación de los pueblos autóctonos creando una reflexión teórica y política, que vale decir que no sucede. De la misma forma se establecen índices de desarrollo socioeconómico menores al resto del país por los índices de escolaridad bajos “índices de salud más bajos que en el resto del país, así como a la ausencia de vías de comunicación en zonas de difícil acceso, y a la invasión de sus tierras y la explotación de sus recursos (...) grandes rezagos en temas como vivienda, educación, acceso al agua potable y la electricidad, desempleo y problemas de pertenencia de tierra, principalmente”(Díaz, 2009 p.132).

Aunado a lo anterior, se debe mencionar el proyecto del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) para el desarrollo hidroeléctrico en la cuenca del Térraba, enfrentando una oposición de carácter socio-ambiental y cultural de la región por el impacto severo a los pueblos indígenas de la región de Buenos Aires, además como lo sostiene Guevara (2009):

En la región de Buenos Aires se presenta la situación más crítica con respecto a la tenencia de la tierra en los territorios indígenas; cerca del 70% de todas sus tierras están en manos de personas blancas o no

indígenas, producto de medio siglo de continua usurpación, de una gran presión sobre las tierras ejercida por agentes externos, y por la falta de voluntad política para hacer cumplir las legislaciones que amparan los derechos territoriales de las comunidades indígenas (p.171).

Por lo que promover un megaproyecto hidroeléctrico sin pensar en las comunidades indígenas y el impacto que estas pueden recibir, expone la falta de políticas públicas que fomenten planes de gobierno con perspectivas específicas en temas de diversidad étnica. Entre las consecuencias se revela el asesinato de “la indígena María Yuvilda Morales Morales a manos de una persona no indígena, por un problema de colindancias de terrenos y una toma de agua; el hecho repercutió en la prensa nacional” (Arguedas C., 2005, citado en Guevara, 2009, p.174). El caso amplifica la resistencia en la defensa del agua desde las comunidades, pero como se ha venido analizando no es solo una violación del recurso hídrico o la colonialidad del agua como instrumento de control desde la colonia hasta la actualidad, el despojo de sus territorios, sino que representa una grieta creciente en la cosmovisión de estos pueblos en su forma de vivir y percibir el mundo y su relación constante con la naturaleza, esto explica porque “el conocer y respetar las creencias, conocimientos, valores y prácticas de los pueblos originarios de nuestro país, es indispensable para la [sic] comprender lo que realmente significa Cultura del Agua” (Arias, 2024, p.7).

En definitiva, se desprende las diversas formas que el agua representa para los indígenas, entre ellas la conexión con su

espiritualidad desde su era precolombina, puesto que “en las culturas indígenas, el agua no era un recurso, sino una Hierofanía, una irrupción de lo sagrado en el mundo profano que hacía visible la presencia de divinidades, ciclos cósmicos y la interdependencia de la vida” (Arias 2025, p.4).

En síntesis, el agua como recurso natural y fundamental en el desarrollo humano debe ser tomado en cuenta por las instituciones estatales a cargo de su regulación y distribución bajo los parámetros de interculturalidad y protección de derechos humanos, para evitar la exclusión sistemática. Además de velar por un plan de acción en el abastecimiento de agua potable que no vulnere los valores socioculturales manejo y conservación del recurso hídrico, para alcanzar una justicia ambiental verdadera.

La obligación del Estado costarricense

De la obligación de respetar y garantizar los derechos humanos, y en específico el acceso al agua potable en los pueblos indígenas de Costa Rica, es indispensable identificar la responsabilidad del Estado costarricense como encargado de proporcionar una necesidad básica y primordial para el desarrollo humano a los territorios altamente vulnerables e invisibilizados del país.

Por acción y principalmente por omisión, donde esta responsabilidad se materializa de manera concreta a través de sus órganos e instituciones, siendo el Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados (AyA) el ente directamente obliga por ley (N° 5915) que incumple su mandato de proveer agua potable a todos los habitantes de la República.

Asimismo, el Ministerio de Salud resulta responsable por no ejercer el control efectivo de la calidad del agua que consume esta población, tal como lo ordena la Ley de Salud Pública (N°5395). Lo que tiene como resultado una exclusión sistemática de las diversas instituciones de forma estatal, por la falta de planeamiento, inversión, y ejecución de políticas públicas específicas, además, de la violencia simbólica que reciben al no integrar ni priorizar esta crisis en informes oficiales, que solo fomentan el desarrollo de otras zonas del país. Incumpliendo así con sus obligaciones internacionales, como las referidas en el Convenio 169 de la OIT y con la jurisprudencia constitucional e interamericana que ordena la no discriminación y progreso de estos pueblos indígenas.

CONCLUSIÓN

Como se ha analizado a lo largo del artículo el agua es un bien indispensable para la vida humana, porque como lo exponen (Rojas y Barra, 2020, p.20) citando a (Callenbach, 1999)

La intrincada química de una célula viva no puede funcionar sin agua. Casi el 80 por ciento del cuerpo humano es agua; lo mismo atañe a los demás animales. El agua es esencial para la circulación de la sangre, la digestión, el metabolismo, la actividad cerebral y los movimientos musculares (p.5-6).

Por lo mismo, es indispensable repensar el agua como un principio vital ya que sin este derecho no hay vida, entendiéndose por esta razón de forma intrínsecamente relacionado con el artículo 21 de la

Constitución Política que establece que “la vida humana es inviolable”. Dado que el agua es un recurso fundamental en la vida cotidiana de las personas y se configura como un elemento primordial para la salud, se debe abordar el problema de manera multidisciplinaria ya que es un asunto de producto multicausal, que debe tener el acompañamiento adecuado.

Además, de la necesidad de crear una interculturalidad, como eje central que visibilice a los pueblos indígenas y sus realidades, para que estos no sean vistos como un problema externo, sino como una parte importante del país que merece que sus derechos humanos estén garantizados. Por lo que una recomendación sería, dar charlas desde la educación primaria, para que las personas se familiaricen, entiendan y se informen adecuadamente sobre la situación actual que ocurre en estos territorios.

Aunado emerge la profunda necesidad de la creación de planes con abordajes específicos para comunidades indígenas, que se relaciona inevitablemente con los procesos incompletos y dilatados para la construcción o reparación de proyectos que tienden a durar décadas para ser desarrollados, afectando el derecho a la justicia pronta y cumplida, que se encuentra establecida en el numeral 41 de la Constitución Política.

Para concluir, es imperativo que el Estado costarricense transforme su deuda histórica con los pueblos originarios en acciones concretas. Porque la garantía del derecho al agua no puede seguir siendo una promesa incumplida en los territorios indígenas de Costa Rica, por eso se requiere priorizar inversión y coordinar instituciones mediante un diálogo genuino, y el estricto cumplimiento

de los estándares internacionales de derechos humanos, con el fin de asegurar que la riqueza natural de Costa Rica se refleje en justicia y dignidad para todos sus habitantes.

REFERENCIAS

- Aria Salguero, M.E. (2025). *El agua de la gracia: Manantiales, ríos, sequías e inundaciones en el culto mariano en América Latina*. Repositorio KERWA, Universidad de Costa Rica. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/95f75820-6193-4294-99f3-77f5751261c0/content>
- Arias Salguero, M.E. (2024). *Cultura del agua y pueblos originarios de Costa Rica*. Repositorio KERWA, Universidad de Costa Rica. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/c9177567-e659-4365-80d9-e37e60df6f3c/content>
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Bozzoli Vargas, M. E. (2021). La mentalidad colonial: una herencia perdurable. *Revista Del Archivo Nacional*, 85, e520. Recuperado a partir de <https://www.dgan.go.cr/ran/index.php/RAN/article/view/520>
- Chacón Jiménez, L.M. y Mora González A.L. (2022). Problemas asociados a la gestión social del agua en seis comunidades indígenas costarricenses (2019-2020). *Población y Salud en Mesoamérica*, 20(2). <https://doi.org/10.15517/psm.v20i2.51020>

- Chaves-Chang, L.D. (2025). Dificultades del peritaje antropológico sobre los conflictos de tierras en el territorio indígena de Cabagra, Costa Rica. *Revista de Ciencias Jurídicas*. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/ca35749d-6011-422c-b44b-9209d53d1d9b/content>
- Constitución Política de Costa Rica. (1949). Gaceta. Artículo 50 reformado en 2020. Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?nValor1=1&nValor2=871
- Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes LEY N° 7316. (1993). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2025). *Cuadernos de jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos No.11: Pueblos indígenas y tribales* (2nd ed.). <https://bibliotecacorteidh.winkel.la/cuadernillo-de-jurisprudencia-de-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos-no-11>
- Cruz Carrillo, J. (2024). *Comunidades del agua: Procesos de organización del pueblo Maleku para el acceso, uso y manejo del agua en la cuenca del Río Frío* [Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica]. <https://repositorio.sibdi.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/3679b1ef-fd19-44eb-b06b-a08d5a58dcf4/content>
- Defensoría de los Habitantes de la República de Costa Rica. (2025). *Informe Anual de Labores de la Defensoría de los Habitantes correspondiente al periodo 2024-2025*. https://www.dhr.go.cr/defensoria_transparente/informes_institucionales/informes/labores/documentos/19_if24_25.pdf
- Descola, Ph. y Palsson, G. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Editores Siglo Veintiuno. <https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/naturaleza-y-sociedad-perspectivas-antropologicas-descola-pdf.pdf>
- Dietz, K., y Isidora Losada, A.M. (2018). Dimensiones socioambientales de desigualdad: enfoques, conceptos y categorías para el análisis desde las ciencias sociales. En M.Góngora Mera, A. Goebel y A. Ulloa (EDS), *Desigualdades socioambientales en América Latina: Dimensiones, Políticas e históricas* (pp.33-64). <https://bienescomunes.fcs.ucr.ac.cr/meleruk-consigue-fallo-a-favor-en-su-lucha-por-el-acceso-al-agua/>
- Dísa Azofeifa, G. (2009). *Identidad en la comunidad indígena de Térraba: un caso de revitalización*. Cuadernos de Antropología, (19),123-140.Repositorio KERWA, Universidad de Costa Rica. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/cbc94899-e0ec-4e49-b178-7623e9bdcae7/content>

- Gamboa Arias, M.d R. y Valverde Arias D. (2024). *EVALUACIÓN EX ANTE: PROPUESTA DEL PROGRAMA PARA EL FORTALECIMIENTO DE LA OFERTA INSTITUCIONAL DEL AYA ORIENTADA A MEJORAR EL ACCESO DE LA POBLACIONES INDÍGENAS A LOS SERVICIOS DE AGUA POTABLE, SANEAMIENTO Y A CONTRIBUIR A LA PROTECCIÓN DEL RECURSO HÍDRICO*. [Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica]. Repositorio KERWA, Universidad de Costa Rica. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/ffbbdacf-8468-44b1-bd90-8d872c5e1ff8/content>
- Gobernanza e implementación de los objetivos de desarrollo sostenible en Costa Rica N° 40203-PLAN-RE-MINAE. (2017). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.
- Guevara Viquez, F. 2009). *Impactos sociales y culturales del Proyecto Hidroeléctrico Diquís hacia los pueblos indígenas de Buenos Aires*. Cuadernos de Antropología, (19), 176-181.Repositorio KERWA, Universidad de Costa Rica. <https://www.kerwa.ucr.ac.cr/server/api/core/bitstreams/b62b33bc-064f-4d51-bf62-490194bd2748/content>
- Ley Constitutiva Instituto Costarricense Acueductos y Alcantarillados N° 5915. (1976). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?nValor1=1&nValor2=37097
- Ley de aguas N° 276. (1942). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.
- Ley General de Agua Potable N°1634. (1953). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?nValor1=1&nValor2=6825
- Ley General de Salud N° 5395. (1973). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.
- López-Ruiz, M. (2018). Población indígena, movilidad y regímenes de derechos en salud en Costa Rica. In J. E. Horbath & M. A. Gracia (Eds.), *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: Procesos, políticas e identidades* (pp. 189–210). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tztr.13>
- MINAE – SINAC – CONAGEBIO – FONAFIFO. (2018). Resumen del Sexto Informe Nacional de Costa Rica ante el Convenio de Diversidad Biológica. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo - Apoyo técnico para que las Partes Elegibles desarrollen el Sexto Informe Nacional para el CDB (6NR-LAC) Costa Rica. https://www.sinac.go.cr/ES/docu/Informe%20pas/Resumen_VI-Informe.pdf

- Mora Alvarado, D., y Potuguez Barquero, C.F. (2019). *Agua para consumo humano por provincias y saneamiento por regiones manejados en forma segura en zonas urbanas y rurales de Costa Rica al 2018*. Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados (AYA), Laboratorio Nacional de Aguas. <https://dspaceaya.igniteonline.la/handle/aya/269>
- Poder Judicial de Costa Rica. (2020). Sentencia N°2020008580. Nexus PJ. Exp: 20-006890-0007-CO <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0007-973375>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano. Más allá de las escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua*. Naciones Unidas <https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr2006escompleto.pdf>
- Programa Estado de la Nación. (2025). *Estado de la Nación 2025*. Consejo Nacional de Rectores (CONARE). <https://hdl.handle.net/20.500.12337/10962>
- Reglamento para la calidad del Agua Potable N°38924. (2015). Sistema Costarricense de Información Jurídica. https://pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo
- Rojas Hernández, J., y Barras Rios, R. (2020). Seguridad Hídrica: compleja gestión socioambiental y pública. *Seguridad hídrica Derechos de agua, escasez, impactos y percepciones ciudadanas en tiempos de cambio climático*. (pp. 19-46). <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20200713113315/Seguridad-hidrica.pdf>
- Abigail Elizabeth Morales Hernández**, Costarricense Abigail Elizabeth Morales Hernández, es actualmente estudiante del 2° año de Derecho en la Universidad de Costa Rica, Sede Rodrigo Facio. Contacto: Abimorales26010@gmail.com.

Propuesta para una reforma territorial, parlamentaria y electoral de la República de Costa Rica con énfasis en la representación óptima de la ciudadanía.

Proposal for a Territorial, Parliamentary, and Electoral Reform of the Republic of Costa Rica with an Emphasis on the Optimal Representation of Citizens

Tomás Matamoros Valenciano
José David Coste Montoya

Resumen

El ordenamiento territorial costarricense es fuente de una mala o inexacta representación de la ciudadanía, ocasionando que en la Asamblea Legislativa haya una sobre-representación del Gran Área Metropolitana y una sub-representación de regiones rurales y costeras. Por otro lado, la exagerada cantidad de cantones en el país también impone retos para la representación acertada de los ciudadanos en las municipalidades. Además, mantener tantas municipalidades autónomas en un territorio país tan pequeño representa una problemática administrativa y económica para el Estado. En el presente ensayo se proponen reformas constitucionales, electorales y territoriales que llevarían a una representación más acertada de la ciudadanía en los cargos de elección popular y por ende una mejor designación de bienes y mejores oportunidades en regiones que actualmente están desatendidas.

Palabras clave: *cantón, provincia, representación, democracia, territorio, diputación, área de conservación, subregión, reforma, sistema electoral.*

Abstract

Costa Rica's territorial organization is the source of a bad or inaccurate representation of the citizenry, leading to an over-representation of the large metropolitan area and an under-representation of rural and coastal regions in the Legislative Assembly. On the other hand, the exaggerated number of counties in the country also imposes challenges in the accurate representation of citizens in the municipalities. Additionally, maintaining so many autonomous municipalities in such a small territory represents an administrative and economic problem for the State. This essay proposes constitutional, electoral and territorial reforms that would lead to a more accurate representation of citizens in elected positions and therefore a better allocation of goods and better opportunities in regions that are currently neglected.

Keywords: *county, province, representation, democracy, territory, congress representative, conservation area, subregion, reform, electoral system.*

Recibido: 10/01/2026
Aprobado: 22/02/2026

INTRODUCCIÓN

¿Qué tiene que ver la ciudad de Santa Teresa con la ciudad de Ujarrás?¹ No mucho, pues sus respectivos pobladores tienen necesidades, añoranzas y retos completamente diferentes; a pesar de esto, son representados en la Asamblea Legislativa por las mismas diputaciones. Los diputados y diputadas que representan a Puntarenas en el Primer Poder de la República no tienen la capacidad de responder o representar a todas sus regiones, que son distintas y están en muchos casos poco relacionadas entre sí. Es más, el ordenamiento jurídico costarricense permite un nivel de desarraigo tal entre una diputación y la provincia que representa en la Asamblea, que incluso puede darse el caso de que un diputado nunca haya estado físicamente en esa provincia. La disparidad entre el pueblo costarricense y sus representantes en la Asamblea Legislativa puede causar desconfianza en el gobierno, producir una representación incompleta sobre la totalidad de la población y un quebrantamiento del principio democrático de representatividad.

Mediante este artículo, los autores estudiarán las afectaciones de la actual división territorial de Costa Rica sobre la ciudadanía y, con base a esta información, propondrán una reforma territorial que dé solución a estos problemas, pasando por las implicaciones jurídicas que esto tendría a nivel electoral y constitucional.

Afectaciones del ordenamiento territorial actual sobre la ciudadanía costarricense

La división provincial en nuestro país se estableció hace más de 150 años,

partiendo de lo que en ese entonces tenía sentido. Por eso tenemos a la provincia portuaria de Puntarenas que es fina y cubre la mayoría de la costa pacífica del país, porque al momento de su creación estaba su territorio compuesto de ciudades portuarias conectadas por el comercio marítimo. Hoy en día no hay mucho sentido en la organización territorial de Puntarenas por la gran disparidad económica y cultural que hay entre varios de sus cantones, lo mismo sucede las demás provincias, como por ejemplo en San José: Santa Ana y Pérez Zeledón; en Heredia: Santo Domingo y Sarapiquí; en fin, hay varios ejemplos prácticos que demuestran a simple vista esta incoherencia territorial. El problema con este ordenamiento territorial y sus disparidades internas es que no permite que una diputación represente uniformemente la provincia que las elige, pero el problema va más allá, porque nuestro ordenamiento jurídico no exige esta representación.

El artículo 106 de nuestra constitución política advierte que una vez electas las personas diputadas “tienen ese carácter por la Nación”. La Sala Constitucional amplía esto en la resolución 00550-1991 del 15 de marzo del 1991 a las 18:50 horas y dice que:

(...) en cuanto los diputados, no importa su procedimiento de elección ni, mucho menos, su origen geográfico, político, económico o social, tienen, todos por igual, un mismo carácter nacional y son, todos por igual, representantes del pueblo en su integridad, no de una comunidad, ni de una región” (Sala Constitucional, 1991).

Nuestra legislación no requiere que los candidatos a diputaciones vivan o hayan nacido en la provincia por la cual se postulan,

el Tribunal Supremo de Elecciones lo dijo mejor en la resolución número 4558-E8-2012 al afirmar que “la Constitución Política no contempla la inscripción electoral ni la residencia efectiva en la provincia en que se pretende participar como requisito para la inscripción de la candidatura al puesto de diputado” (Tribunal Supremo de Elecciones, 2012). Esto afecta gravemente la representación del pueblo en la Asamblea Legislativa, porque las diputaciones pueden no tener arraigo del todo con la provincia que las eligió.

Los partidos políticos también pueden, a discreción en el marco de sus procesos internos de designación y asambleas partidarias, asignar a candidatos y candidatas a diputaciones para representar al partido en cualquier provincia. Esto se hace de conformidad con lo que le es conveniente al partido, debilitando más aún el vínculo entre el pueblo y sus representantes, esto es especialmente cierto para los pueblos costeros (Gordienko López, 2018). El vínculo entre la diputación y el pueblo es importante porque la representación en la cámara legislativa mejora la respuesta del Estado hacia las regiones electoras de las diputaciones, esto puede llevar a una mejor calidad de vida, mejores resultados y más satisfacción con la democracia (Wike, 2024). Las diputaciones y jerarcas de las democracias regionales, al estar arraigados a la región que los eligió pueden desempeñar un mejor trabajo en la asignación de recursos, y en la formulación de políticas públicas, debido a que conocen las necesidades y fortalezas de la región, además enfrentan un mayor escrutinio por parte de los ciudadanos que los llevaron al poder (Houlihan, 2023).

La actual falta de conexión que hay entre las diputaciones y el pueblo causa una sobre-representación del Gran Área Metropolitana (G.A.M) en la Asamblea Legislativa, y una subrepresentación de las zonas rurales y costeras. La sobre-representación del Gran Área Metropolitana se da en parte porque 4 de las 7 cabeceras de provincia están dentro de ella, y además, como ya se mencionó, porque los partidos políticos eligen a su propia discreción las personas que quieren que represente a cada provincia; esto usualmente resulta en que se designan personas ajenas a las zonas periféricas del país para representar a las provincias costeras y zonas rurales.

La subrepresentación de las regiones rurales y costeras en la Asamblea Legislativa ha causado, a largo plazo, una importante desatención y desfavorecimiento económico para estas regiones. Un ejemplo reciente de esta problemática es la creación del cantón de Puerto Jiménez en el año 2022, el cual surge precisamente como respuesta a décadas de desatención institucional y falta de representación efectiva en una región con dinámicas socioeconómicas, culturales y ambientales propias. Este caso evidencia cómo la estructura territorial histórica del país ha sido insuficiente para atender adecuadamente a comunidades periféricas, reforzando la necesidad de replantear los criterios de organización político-administrativa. Aunque no hay una causalidad exacta entre la subrepresentación y el descuido de las regiones costeras y rurales, es un motivo importante y parte de la razón por la cual recursos económicos y políticas públicas no han sido dirigidos hacia estas zonas en décadas recientes.

Otro problema con el ordenamiento territorial actual es el exceso de cantones, que además están divididos de una manera absurda, desde el cantón de San Carlos que es más grande que Heredia y Cartago, hasta el cantón de Flores que mide apenas 7 kilómetros cuadrados. Los 84 cantones que hay en el país representan una gran carga logística y económica para el gobierno cuando se toma en consideración el funcionamiento de estas unidades administrativas. Hay que considerar que por cada cantón existe una municipalidad autónoma que se rige por su propio reglamento, atendiendo las necesidades propias de su cantón, de las cuales derivan una multiplicidad de tareas de carácter administrativo, electoral, tributario, por mencionar solo algunas de las áreas en cargo de estas instituciones, evidenciando la complejidad operativa que conlleva su gestión.

Es necesario reducir el número de municipalidades de una manera que se reduzca el gasto público, se distribuyan las

municipalidades según densidad poblacional y se mantenga el arraigo y representación de los jerarcas de la región que representan. En el 2022 los 21 cantones con menor población representaron conjuntamente una población menor que solo el cantón de Alajuela (INEC, 2022)². Se entiende que los centros de ciudades siempre van a tener una densidad poblacional más alta, pero que 21 cantones compongan la misma población que uno es un claro indicador de desproporcionalidad en la división territorial y mala destinación de recursos³. La propuesta para una mejor representación de la ciudadanía en la Asamblea Legislativa, y una disminución de cantones y municipalidades se aprecia en el apartado siguiente.

Modelo de reforma territorial para la República de Costa Rica

Como se ha establecido previamente, este artículo busca únicamente criticar el ordenamiento territorial costarricense, sino



Figura 1.

Mapa de la División Subregional del SINAC⁴.

también reconocer las falencias del actual sistema y procurar brindarles solución mediante el planteamiento de un nuevo modelo de ordenamiento territorial. Con la finalidad de cumplir este objetivo, se procederá con el planteamiento de dicho modelo.

Tomando en consideración la existencia de grandes diferencias en los aspectos culturales, sociales, naturales y económicos que confluyen dentro de las distintas provincias y cantones que conforman Costa Rica al día de hoy, lo ideal sería proponer un modelo que tome en consideración estas características al momento de plantear una división territorial alternativa. En concordancia con esta idea, es posible encontrar en el mapa correspondiente a las Subregiones del SINAC (Sistema Nacional de Áreas de Conservación), dependencia del Ministerio del Ambiente y Energía (MINAE), una propuesta que considera estos factores en su división del territorio nacional.

Este mapa muestra las once Áreas de Conservación del SINAC, así como las 38 subregiones distribuidas a nivel nacional. El concepto de las Áreas de Conservación fueron introducidas mediante la Ley de Biodiversidad de 1998 y su distinción en once territorios distintos en el reglamento a dicha ley, correspondiente al Decreto Ejecutivo 34433 del 11 de marzo de 2008. En el párrafo tercero del artículo 20 de dicho reglamento, se establece los lineamientos para el establecimiento de los límites geográficos de las Áreas de Conservación:

Los límites geográficos de cada área de conservación deberán fundamentarse en estudios técnicos que procuren mantener los procesos ecológicos, científicamente identificados. También deberán fundamentarse en el principio de

dirección y coordinación administrativa, para lo cual se procurará que dichos límites coincidan con las regiones que para la planificación y el desarrollo económico establezca el MIDEPLAN. (Decreto Ejecutivo 34433, 2008)

Como se expresa en la norma citada, las Áreas de Conservación son divisiones territoriales establecidas con base en los procesos ecológicos y el desarrollo económico de las distintas zonas del país. Estamos ante una organización territorial basada en la confluencia de condiciones medioambientales y económicas, que en la mayoría de las ocasiones, determinan factores relevantes como el estilo de vida de sus habitantes o las actividades socioeconómicas que en dichas regiones se desarrollan.

Asimismo, el párrafo cuarto del mismo artículo 20 del Reglamento a la Ley de Biodiversidad establece que las Subregiones de las Áreas de Conservación atienden a los mismos principios de las Áreas de Conservación, respetando a niveles más específicos los procesos ecológicos y el desarrollo socioeconómico de cada localidad.

Si bien las Áreas de Conservación del SINAC no fueron concebidas originalmente como unidades político-administrativas, sino como divisiones técnicas para la gestión ambiental, su delimitación basada en criterios ecológicos, socioeconómicos y de planificación territorial las convierte en una referencia especialmente valiosa para repensar la organización territorial del país desde una perspectiva integral. En este sentido, su utilización como base para una eventual reorganización provincial no pretende sustituir la lógica

político-institucional, sino complementarla con criterios de coherencia territorial y funcionalidad regional.

La propuesta de reforma territorial aquí expuesta consistiría entonces en el establecimiento de 10 provincias, correspondientes a las 10 Áreas de Conservación del SINAC, excluyendo el Área de Conservación Marina Coco, ya que al corresponder al territorio de la Isla de Coco, se tomaría como parte de la Región de Osa. Con relación a la organización cantonal, sólo resulta lógico que se utilicen las subregiones establecidas en el mapa del SINAC, debido a la concordancia en el desarrollo ecológico y socioeconómico de estas zonas.

Como resultado final de esta reforma territorial, Costa Rica estaría conformada por 10 provincias, cuyos nombres derivarían de los nombres de las Áreas de Conservación y las actuales provincias (Guanacaste, Tempisque, Huetar Norte, Arenal, Pacífico Central, Osa, Caribe, Tortuguero, La Amistad, San José)⁵, y 38 cantones, cuyos nombres y territorio corresponden a las 38 subregiones de las Áreas de Conservación.

La organización territorial planteada en este texto propone no solo un modelo en sintonía con las características ecológicas y de desarrollo de las distintas regiones del país, sino que ofrece una reorganización territorial que facilitaría la administración municipal de los cantones del país, atacando problemáticas a nivel logístico y burocrático propiciadas por la cuantiosa cantidad de cantones existentes en territorios limitados, como en el casco central de San José. Resulta mucho más efectiva la asignación de menos municipalidades dirigidas a la

administración de territorios más grandes, pero uniformes en sus aspectos y necesidades

Modelo de reforma parlamentaria y electoral para la República de Costa Rica

Buscando refrescar la finalidad de este trabajo en la mente del lector, se debe recalcar que la división territorial recién desarrollada no busca una mera restructuración del mapa de Costa Rica: esta atiende a un ejercicio destinado a la búsqueda de un modelo geográfico que fortalezca y haga verdadera justicia al principio de representatividad por el que se rige el sistema democrático costarricense. Habiendo dicho esto y considerando las críticas ya formuladas al limitado alcance de la representatividad que el sistema electoral contemporáneo brinda, una reforma al territorio de Costa Rica debe ir de la mano con una reforma importante al sistema electoral, más específicamente, a la elección de las diputaciones y la conformación de la Asamblea Legislativa.

Como bien se manifiesta en el párrafo segundo del artículo 106 de la Constitución Política de la República de Costa Rica (07 de noviembre de 1949):

La Asamblea se compone de cincuenta y siete Diputados. Cada vez que se realice un censo general de población, el Tribunal Supremo de Elecciones asignará a las provincias las diputaciones, en proporción a la población de cada una de ellas.

Dicha cifra ha sido la misma desde el año 1949, cuando existían únicamente 65 cantones; en la actualidad, el país cuenta con 84 cantones lo que representa un incremento significativo en la fragmentación administrativa del territorio nacional. El

nivel de representatividad que 57 diputados pueden brindar a una población de poco más de 5 millones resulta carente, en comparación a los 850.659 habitantes que vivían en Costa Rica para el año 1949, en concordancia con los datos del “Anuario de la Dirección General de Estadística” (García Valverde, 1949, p. 29).

Buscando solucionar el problema de desigualdad en representación que existe a nivel nacional, y más específicamente, a nivel cantonal, se propondría una reforma de la Constitución Política (1949), el Reglamento de la Asamblea Legislativa (1961), el Código Electoral (2009) y los demás cuerpos normativos interesados en la materia, para aumentar la conformación de la Asamblea Legislativa de 57 diputados a 76 diputados. Este cambio buscaría establecer una nueva fórmula de repartición de los curules, adaptando el modelo de la “Cuota de Hare modificada”⁶, utilizada en nuestro sistema electoral para la repartición de escaños diputadiles, sobre 38 de los 76 curules, mientras que los 38 puestos restantes serían reservados para asegurar de manera definitiva un curul a la persona candidata para diputación más votada en cada cantón. Los 38 curules adicionales tendrían la función de que todos los cantones tengan la garantía de estar representados en la Asamblea Legislativa por al menos un diputado, ya que según nuestra propuesta territorial habrían 38 cantones.

Otro beneficio de la disminución sobre la cantidad de cantones es que vuelve accesible brindar de manera directa una representación totalitaria sobre los cantones del país dentro de la Asamblea Legislativa y, aun así, dejar suficiente disponibilidad

dentro de los curules propuestos para aplicar un modelo que atienda a la realidad de la densidad poblacional distinta en las diferentes zonas del país.

En resumidas cuentas, la reforma propuesta en este trabajo posee tres puntos focales: la reorganización territorial en límites determinados por las características ecológicas y las actividades socioeconómicas compartidas en las distintas regiones del país con la finalidad de facilitar la administración cantonal; la adición de 19 curules adicionales a la Asamblea Legislativa, aumentando los puestos a un total de 76 diputados y diputadas, ampliando el alcance de la capacidad representativa de los diputados como portadores de la voz del pueblo; y, finalmente, una reforma del sistema electoral para la división de los escaños diputadiles, estableciendo la existencia de un sistema electoral mixto, donde existan 38 plazas fijas para el diputado más votado de cada cantón y 38 plazas sobre las que se aplicará la “Cuota de Hare modificada”, para que se otorguen dichas curules según la densidad poblacional de las provincias.

Implicaciones jurídicas del modelo de reforma planteado

Habiendo explicado el modelo de reorganización territorial, parlamentaria y electoral que en este proyecto se propone, solo queda una duda por aclarar: ¿qué implicaciones jurídicas tienen las reformas propuestas?

Primeramente, en concordancia con el párrafo segundo del artículo 168 de la Constitución Política de Costa Rica (07 de noviembre de 1949) y el artículo 3

de la Ley 4366, Sobre División Territorial Administrativa (05 de agosto de 1969), para erigir una nueva provincia, el proyecto debe ser sometido a un plebiscito ordenado por la Asamblea Legislativa, a celebrarse entre los habitantes de la provincia a ser desmembrada o membrada, atendiendo a que el territorio que constituirá provincia deberá albergar al menos un 10% de la población nacional. Si bien, para efectos de este proyecto resulta complejo determinar si la totalidad de las diez provincias planteadas en este modelo cumplen con dicho porcentaje del 10%, se puede ir más allá y considerar el reformar la ley para discernir de dicho porcentaje como un criterio determinante para la creación de nuevas provincias, ya que, según los datos de la “Estimación de Población y Vivienda 2022” (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2023, p. 22), de las siete provincias actuales, únicamente tres superaban el 10% en densidad poblacional con relación a la totalidad de los habitantes del país:

En concordancia con el artículo 5 de la ya citada Ley sobre División Territorial

Administrativa (1969), se hace notar que cuando respecta a la alteración de los límites de una provincia, dicha alteración se hará mediante una ley presentada por el Ministro de Gobierno ante la Asamblea Legislativa y será esta la que decida sobre el límite propuesto.

Tomando en consideración estos procesos de creación y modificación de las provincias, para efectos del modelo propuesto, se requeriría de un gran esfuerzo institucional y poblacional para lograr la coordinación necesaria para llevar a cabo tal reforma territorial, sin embargo, el proceso para lograr dicho esfuerzo es un tema con muchas dimensiones que considerar, lo que supera los límites de este trabajo. Es por esta razón que se continuará el análisis bajo el escenario hipotético de que dicho esfuerzo nacional fue logrado y resultó en la reforma territorial de Costa Rica. Claramente, la reorganización territorial supondría una reforma a los artículos 2 y 8 de la Ley sobre División Territorial Administrativa (1969), únicamente en lo que respecta a las provincias y los cantones listados en dichos numerales.

CUADRO 4.4
Costa Rica. Población total y tasa de crecimiento, según provincia, 2011 - 2022

Provincia	Total		Tasa de crecimiento ^{1/}
	2011	2022	
Costa Rica	4 301 712	5 044 197	1,45
San José	1 404 242	1 601 167	1,19
Alajuela	848 146	1 035 464	1,81
Cartago	490 903	545 092	0,95
Heredia	433 677	479 117	0,91
Guanacaste	326 953	412 808	2,12
Puntarenas	410 929	500 166	1,79
Limón	386 862	470 383	1,78

^{1/} Tasa de crecimiento promedio anual por cien.

Fuente: INEC-Costa Rica. Censo Nacional de Población 2011 y Estimación de Población y Vivienda de 2022.

Figura 2.

Tabla de la población total y tasa de crecimiento, según provincia, 2011-2022.⁷

COLLAGE, N.1, 69-81, 2026

Adicionalmente, no está de más señalar que dicha reforma también supondría una reforma a la totalidad de la normativa a nivel municipal e institucional, siempre y cuando sea en relación a la normativa interna de estas administraciones descentralizadas. Ahora, para efectos del aspecto territorial, con relación a la reforma sobre la cantidad de diputaciones en la Asamblea Legislativa, se realizaría una serie de reformas constitucionales de carácter importante.

Primeramente, se requiere de una reforma al artículo 106 de la Constitución Política (1949), el cual establece en su párrafo segundo lo siguiente:

La Asamblea se compone de cincuenta y siete Diputados. Cada vez que se realice un censo general de población, el Tribunal Supremo de Elecciones asignará a las provincias las diputaciones, en proporción a la población de cada una de ellas.

Para esta reforma constitucional parcial, se requeriría una reformulación del artículo que vaya en concordancia con el aumento en las diputaciones, así como el sistema para la división de escaños diputadiles. Para explicar esto, se da la siguiente reformulación como una posible opción de la reforma necesaria:

La Asamblea se compone de setenta y seis Diputados. Cada vez que se realice la elección de las diputaciones, se asignará al candidato más votado de cada cantón su diputación correspondiente, para un total de 38 diputados cantonales. Para la asignación de las 38 diputaciones restantes, cada vez que se realice un censo general de población, el Tribunal Supremo de Elecciones asignará a las provincias las diputaciones, en proporción a la población de cada una de ellas. En caso de empate

en las votaciones plenarias, el voto del Presidente de la Asamblea Legislativa tendrá carácter dirimente, con el fin de garantizar la continuidad funcional del órgano legislativo y evitar bloqueos institucionales.

De esta manera, mediante la reforma del artículo 106 de la Constitución Política se lograría tener como viable el modelo planteado.

La siguiente reforma constitucional iría dirigida al artículo 108 de la Carta Magna. El artículo 108 de la Constitución Política establece los requisitos para ser diputado. Tomando en consideración que el planteamiento del modelo mixto para la elección de diputados por cantón y por densidad poblacional provincial busca asegurar la igualdad representativa de las diferentes regiones de la nación, resulta incongruente que no exista requerimiento alguno en el ordenamiento jurídico costarricense que obligue al candidato a diputado a ser residente activo de la provincia o cantón que busca representar en la Asamblea Legislativa. Por esta razón, se plantea reformar el artículo 108 de la Constitución Política agregando los siguientes incisos:

(...) 4) Para los diputados cantonales, estar domiciliados en el cantón por el que se postulan al menos dos años, de previo a las elecciones. 5) Para los diputados provinciales, estar domiciliados en cualquier cantón de la provincia por la que se postulan, al menos dos años, de previo a las elecciones.

Si bien el plazo de dos años no asegura que el diputado se encontrará totalmente empapado en conocimiento sobre las necesidades y condiciones de su cantón o provincia, esta reforma

disminuye significativamente el desapego o desconocimiento que puede tener un diputado hacia la provincia que representa, ya que no existe exigencia alguna con relación a la conexión del diputado con su provincia. Adicionalmente y en conjunto con las reformas constitucionales, claramente se requeriría de una minuciosa revisión del Reglamento de la Asamblea Legislativa con la finalidad de reformar toda norma dentro de este texto legal que pueda verse afectada por el cambio en la cantidad de diputados.

Es necesario también hacer modificaciones en la materia electoral de nuestro ordenamiento jurídico. Todas las aprobaciones de proyectos de ley en materia electoral se deberán hacer de conformidad con el artículo 97 de la Constitución Política, que establece que para su aprobación “la Asamblea Legislativa deberá consultar al Tribunal Supremo de Elecciones; para apartarse de su opinión se necesitará el voto de las dos terceras partes del total de sus miembros” (07 de noviembre de 1949). Además estas reformas no podrán hacerse 6 meses antes ni 4 posteriores a la celebración de una elección popular.

Como se modificarán los requisitos de los diputados, y la manera en la que son electos, se debe de reformar la Constitución y además actualizar el Código Electoral para que rime con la Constitución. Del Código Electoral se tendrá que modificar como mínimo los artículos: i) 51, para que conste que la intervención en la elección de diputaciones es de carácter cantonal; ii) 90, para cambiar los requisitos de los partidos políticos para tener derecho al aporte estatal; iii) 201, para ajustar el sistema de adjudicación de escaños

al mencionado supra; y, iv) 204, para enmendar la determinación del cociente y el subcociente y su respectivo rol en la elección de diputaciones. Además de toda mención que vincule a los diputados con una elección derivada de las provincias.

CONCLUSIÓN

El desarrollo del presente trabajo permite afirmar que el actual ordenamiento territorial, parlamentario y electoral de Costa Rica presenta limitaciones estructurales que inciden negativamente en la calidad de la representación democrática. Como diría un buen costarricense “a toda deuda le llega su día”. La persistencia de una división territorial diseñada bajo realidades históricas superadas, sumada a un sistema electoral que no exige un vínculo efectivo entre las diputaciones y los territorios que representan, ha contribuido a una distribución desigual de la representación política, particularmente en perjuicio de las zonas rurales y costeras del país.

A partir de este diagnóstico, el artículo cumple con el objetivo al proponer un modelo alternativo de organización territorial fundamentado en criterios ecológicos y socioeconómicos, tomando como referencia las Áreas de Conservación y subregiones del SINAC. Esta propuesta ofrece una base coherente para replantear la división provincial y cantonal del territorio nacional, permitiendo una reducción significativa del número de cantones y una mejora en la eficiencia administrativa, sin desconocer las particularidades territoriales y regionales existentes.

De igual forma, se evidencia la necesidad de articular dicha reorganización territorial con una reforma al sistema parlamentario y electoral. La propuesta de ampliación de la Asamblea Legislativa y la adopción de un sistema mixto de elección de diputaciones, que combine representación cantonal y provincial, responde directamente a las desigualdades identificadas a lo largo del análisis, al tiempo que fortalece el principio de representatividad democrática.

Finalmente, el examen de las implicaciones jurídicas evidencia que las reformas planteadas resultan viables dentro del marco constitucional costarricense, aunque su implementación requeriría un esfuerzo institucional amplio y coordinado. En conjunto, este producto académico pone de manifiesto que una reforma territorial y electoral integral constituye una vía legítima y necesaria para fortalecer la representación política, mejorar la gestión pública y avanzar hacia un modelo democrático más equilibrado y territorialmente coherente. En un país históricamente democrático como lo es Costa Rica, no se debe actuar en mera conformidad con el sistema vigente si este presenta falencias: es imperativo explorar aquellas reformas que vayan dirigidas a expandir el alcance de la democracia costarricense, brindando alternativas que permitan llevar a la práctica la representatividad que abunda en la teoría constitucional y electoral.

NOTAS:

1. Refiriéndose a las localidades de la provincia de Puntarenas: Santa Teresa, distrito de Cóbano, cantón de Puntarenas; y Ujarrás, distrito de Buenos Aires, cantón de Buenos Aires.

2. Se aclara a la persona lectora que se realiza uso del XI Censo Nacional de Población y VII de Vivienda, al ser el censo poblacional más completo de los últimos años.

3. Alajuela ni siquiera fue el cantón con una mayor población según el censo del INEC del 2022, ese puesto lo ocupa San José con 352,381 habitantes.

4. Tomado de Sistema Nacional de Áreas de Conservación (s. f.), <https://www.sinac.go.cr/ES/bimapas/Paginas/mapasinac.aspx>

5. Con relación al nombre de las provincias planteadas, se hace la salvedad que los autores se tomaron libertades creativas que van dirigidas a incluir, con variaciones, los nombres de las Áreas de Conservación existentes, así como para atacar incoherencias jocosas como que el Aeropuerto Internacional Juan Santamaría, ubicado en Río Segundo de Alajuela, sea anunciado como parte de San José, Costa Rica.

6. Se le conoce como Cuota de Hare modificada al cálculo del cociente y subcociente definido para la elección de diputaciones en Costa Rica, de conformidad con los artículos 203, 204 y 205 del Código Electoral.

7. Tomado de Instituto Nacional de Estadística y Censos (2023), https://admin.inec.cr/sites/default/files/2023-07/rePoblacResultadosGenerales_Estimacion_poblacion_vivienda_2022.pdf

Referencias

- Constitución Política. *Constitución Política de la República de Costa Rica*. (1949). Costa Rica.
- Decreto Ejecutivo N.º 34433. *Reglamento a la Ley de Biodiversidad*. (2008). Costa Rica.
- García Valverde, M. (1949). *Anuario de la Dirección General de Estadística. Ministerio de Economía y Hacienda*. <https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/anuariocr/an1949/index.htm>
- Gordienko López, A. (2018). Una reforma electoral para Costa Rica y su potencial de promover el desarrollo equitativo en todo el territorio nacional. *Revista Derecho Electoral*, 27, 134-135. https://www.tse.go.cr/revista/art/27/gordienko_lopez%20TSE.pdf
- Houlihan, E. (2023). *Local and Regional Governance. National Democratic Institute*. <https://www.ndi.org/democratic-local-and-regional-governance>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2022). *XI Censo Nacional de Población y VII de Vivienda*. INEC. <https://admin.inec.cr/sites/default/files/2023-09/>
- Ley N.º 4366. *Ley sobre División Territorial Administrativa*. (1969). Costa Rica.
- Ley N.º 8765. *Código Electoral*. (2009). Costa Rica.
- Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia. (1991). Sentencia 00550-1991 del 15 de marzo del 1991 a las 18:50 horas
- Sistema Nacional de Áreas de Conservación. (s.f.). *Mapa de subregiones*. <https://www.sinac.go.cr/ES/bimapas/Paginas/mapasinac.aspx>
- Tribunal Supremo de Elecciones. (2012). Resolución N.º 4558-E8-2012 del 20 de junio del 2012 a las 09:10 horas.
- Wike, R. (2024). *Representative Democracy remains a popular ideal, but people around the world are critical of how it's working*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/global/2024/02/28/representative-democracy-remains-a-popular-ideal-but-people-around-the-world-are-critical-of-how-its-working/>

Tomás Matamoros Valenciano, Costarricense, estudiante, correo tmatamoros02@gmail.com, cursando en el quinto año de la carrera de Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, labura en el bufete Sfera Legal.

José David Coste Montoya, Costarricense, estudiante, correo josedavidcoste@gmail.com, cursando en el quinto año de la carrera de Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, labura en el bufete Tactic Legal.

¿V a L i o

CONTRACT

l a

P e n a ?

Trabajar para vivir o vivir para trabajar

Work to live, or live to work

Jose Andrés Hernández Seas

Resumen

El ensayo ofrece una crítica a la centralidad del trabajo y la normalización del cansancio en la vida adulta, cuestionando la idea de que más empleo y productividad signifiquen progreso social. Señala que el avance tecnológico no ha reducido el trabajo, sino que ha intensificado las exigencias y generado empleos precarizados y carentes de sentido, sostenidos por mecanismos culturales que individualizan el sufrimiento y glorifican el esfuerzo constante. Finalmente, plantea que el problema no es el trabajo en sí, sino su absolutización como medida del valor humano, y propone resignificar el descanso y el ocio como dimensiones esenciales de la vida.

Palabras clave: *Trabajo, productividad, cansancio, hegemonía cultural, secularización del trabajo*

Abstract

The essay offers a critique of the centrality of work and the normalization of fatigue in adult life, questioning the idea that more employment and productivity mean social progress. It points out that technological advances have not reduced work, but rather intensified demands and generated precarious and meaningless jobs, sustained by cultural mechanisms that individualize suffering and glorify constant effort. Finally, it argues that the problem is not work itself, but its absolutization as a measure of human value, and proposes re-signifying rest and leisure as essential dimensions of life.

Keywords: *Work, productivity, fatigue, cultural hegemony, secularization of work*

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 22/02/2026

Quiero manifestar desde el inicio que, al ser este el primer ensayo que escribo y los siguientes textos por venir —con un gran entusiasmo, así lo anhelo fervientemente— son más de familia que míos, fueron mis progenitores quienes, con años de sacrificio desinteresado, me permitieron tener los privilegios que me han llevado y llevarán a instancias a las cuales él y ella no tuvieron la oportunidad de acceder. Yo soy lo que ella y él han hecho de mí.

Del mismo modo, quiero agradecer enfáticamente al Consejo Editorial de la Revista Estudiantil Hermeneútica, perteneciente la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica, por acogerme en su círculo e inspirarme en el ámbito de la academia.

INTRODUCCIÓN

Desconozco el momento exacto en que una inquietud empezó a robarme el sueño y más horas de las que puedo recordar: ver como la vida y energía de mi papá y mamá era consumida vorazmente por el trabajo.

La preocupación me invade cuando les escucho decir «tengo mucho trabajo, no descanso bien» o alguna expresión genérica que denote agotamiento excesivo debido al trabajo, paralelamente felices de haber internalizado que el cansancio es la norma y no la excepción porque, al final del día, es trabajo.

Una vez iniciada la época de elecciones mi angustia se eleva al escuchar a las personas candidatas prometer más empleos. Pretenden convencer a corporaciones multinacionales de venir a «invertir» a nuestro país, a tomar nuestro

recurso hídrico, las tierras que pertenecen a sus habitantes, así como las mejores horas de su gente. Todo esto para convertirlos en inútiles bienes de consumo y diversas formas de plástico para la clase media —la cual cada vez es más escasa—.

¿Por qué la gente está tan enamorada de la idea de venderle su irremplazable tiempo en esta tierra al mejor postor?, ¿es mucho pedir una vida que no esté completamente dedicada a generar riqueza a la corporación donde se trabaje?

Cabe mencionar que mi limitada percepción, así como mi nimia preparación académica, me induzcan a caer en vértigos argumentales, alimentados por mis sesgos, aunque haga mi mayor esfuerzo de apartarme lo más que pueda de estos vicios para que no permeen en este esfuerzo realizado. Mi máxima es que este escrito sea el preámbulo para nutrirme en conocimiento y experiencia de las personas más preparadas en el ámbito académico.

La promesa incumplida

El economista más influyente del siglo XX, John Maynard Keynes, considerado por muchas personas como el padre de la macroeconomía moderna, señaló que, en el año 2030 (cien años después de publicada su obra), la sociedad alcanzaría tal avance tecnológico y, por ende, económico. Esto permitiría que las personas solamente tengan que trabajar tres horas al día o con una semana de quince horas laborales es más que suficiente para cubrir nuestras necesidades básicas (Keynes, 1933, p. 369).

Para efectos de futuras personas lectoras, este ensayo se escribió en el año

2026, noventa y seis años han pasado y parece ser que, esa predicción de un economista tan ilustre fue solamente una cándida esperanza para sus nietos, ¿qué pasó entonces?

Keynes (1933) no era tan iluso, en la misma obra nos explica que el ser humano divide sus necesidades en dos clases: las necesidades de primera clase o absolutas, estas engloban aquellas necesidades sentidas por cualquier ser humano, las más básicas como tener nutrientes en nuestro cuerpo para operar con un mínimo de eficiencia. Por otro lado, las necesidades de segunda clase o relativas, —a las que perfectamente se les puede llamar «necesidades autoimpuestas»— son las que nos hace sentir superiores entre nuestros iguales al saciarlas, estas pueden ser en efecto, insaciables (p. 365).

Considero que estas últimas necesidades están muy relacionadas con la voluntad, es decir, el deseo, según la filosofía de Schopenhauer, mas no es mi intención desviar el foco de la discusión, por lo que no ahondaré en ello.

Del mismo modo, Keynes (1933) ya nos adelantaba un vicio agudizado en nuestra época, el cual también aquejaba en la suya: el desdén por el ocio, descansar del trabajo y la aspiración a la acumulación inconmensurable de riqueza como la mayor virtud a la que pueden y deben aspirar la personas (p. 370). Los tópicos mencionados por Keynes se abordarán más adelante en el escrito, como parte del eje central.

Tecnología y su relación con el trabajo.

El avance tecnológico se nos ha vendido como las puertas a una vida de

ensueño, a la que cualquier emperador romano hubiera dado su mano para tener nuestro estilo de vida, aunque sea por unos minutos. Nos encontramos en el epítome de la comodidad, nuestros deseos más banales pueden ser saciados a través de simples clics en nuestros teléfonos inteligentes.

Hace escasas décadas nos hubiera sonado inverosímil que muchos de los trabajos requeridos actualmente fuesen de manera remota. Cada trabajador en la comodidad de su hogar o para los que cuentan con mayor solvencia económica, en algún lugar remoto del planeta, en un viaje soñado que jamás podría concretarse ante el tedio de presentarse en un cubículo todos los días.

Evidenciado está que gozamos de una comodidad sin precedentes, ¿esto se ha visto reflejado en cómo se desenvuelven todos los trabajos?

Como mencioné anteriormente, muchas labores se han visto beneficiadas por el abrumador avance tecnológico, no obstante, en los últimos años se ha apreciado un fenómeno muy particular, el realizar labores sin ningún beneficio cuando antes, eso era un trabajo remunerado.

¿Cuándo decidimos que era aceptable trabajar de gratis para empresas con utilidades multimillonarias?, ¿por qué cuando vamos a cadenas de restaurantes de comida rápida, cines o a las principales cadenas de supermercados se nos relega el trabajo de atendernos por nuestra cuenta?

En un restaurante de comida rápida, es nuestro trabajo tomar nuestra orden. En el supermercado, tenemos que escanear cada producto y empacar, ¿dónde está la

automatización real en estas acciones que solamente cambiaron de manos a la hora de realizarlas?

A lo anteriormente expuesto se le llama *Fauxtimation*, término acuñado por la escritora Astra Taylor (2018), la autora explica esto como el proceso mediante el cual el trabajo humano se ve invisibilizado para mantener una falsa sensación de que las máquinas y sistemas son más inteligentes de lo que aparentan.

Nos vendieron que esto era progreso, más rápido y eficiente, pero en su lugar, solamente desplazaron, o en el peor de los casos, despidieron a las personas trabajadoras que ya no les eran esenciales para dicha labor.

Mi intención con lo último expuesto no es alegar que vuelvan los trabajos precarizados en esas áreas, sino cuestionar por qué siempre son las grandes corporaciones que tienen que inflar sus bolsillos a expensas del consumidor final, ya que, al eliminar ese tipo de empleos, la empresa se ahorra la nómina de esos empleados y siguen manteniendo el mismo precio al consumidor final por el bien o servicio a adquirir.

Carencia de sentido en el trabajo

En las calles podemos apreciar a la gran mayoría de la fuerza de trabajo, desplazándose entre tráfico interminable — como es innegable en nuestro país — a sus respectivos puestos de trabajo, muchas de esas personas, aunque vistan formalmente, tengan carros de lujo o en general, gocen de un buen salario, consideran que tienen un trabajo detestable.

El investigador postdoctoral, Simon Walo (2023), mostró en un artículo las estadísticas que evidencian lo siguiente: entre un 5% y un 20% de los trabajadores en las economías avanzadas consideran que su trabajo es socialmente inútil, lo que revela una crisis de sentido del trabajo ligada tanto a la estructura económica como a la alienación laboral.

Estos datos revelan que en este mundo existen millones de personas infelices, pensando que su trabajo no debería existir, que su vida sería otra si dicha labor fuera eliminada e incluso fantasean con un trabajo que les dignifique.

Walo solamente evidencia con mayor énfasis lo que el antropólogo, David Graeber (2018), ya expuso años atrás, sobre los «trabajos de mierda». Este término hace alusión a trabajos donde las personas que desempeñan diversas labores consideran que su empleo carece de sentido, que no es necesario o útil en la sociedad (p. 20). Con esto podemos concluir que, si dicho trabajo fuera eliminado repentinamente, la sociedad seguiría operando con total normalidad.

Es evidente que, al sentir que se tiene un trabajo donde cualquier acción que pueda ejercer el individuo no generará un mínimo cambio positivo en la sociedad, se pueda fácilmente generar un sentimiento de desdicha, generando así, un vacío existencial preocupante.

Nos encontramos situados en un sistema cruel que permitió la existencia y hasta la proliferación de estos empleos que generan un gran sufrimiento e insatisfacción. Miles de organizaciones pagan nóminas en incontables trabajos que no aportan nada de valor positivo a la sociedad.

En nuestros días —en especial durante la campaña electoral— escuchamos a políticos populistas demagogos, prometiendo siempre más empleos, sin embargo, ¿qué hay de la calidad de estos?, ¿mayor número de empleos ignorando sus condiciones implica un triunfo?

Para Graeber (2018), esto representa un problema social, que tantas personas se despierten todos los días por la mañana pensando que su empleo carece de sentido alguno o trascendencia (pp.62-85). A esta altura, la pregunta imperante que puede surgir en la persona lectora puede ser, ¿y cuáles son esos trabajos carentes de sentido?

Suscribo la opinión de Graeber al decir que es una cuestión muy subjetiva, admite diversas respuestas y en lo absoluto es mi intención desacreditar o enaltecer cualquier labor, empero, según la investigación de Walo (2023), el sentimiento de un empleo inútil resonó más en las personas que desempeñan cargos de publicidad o marketing, el sector financiero, algunos cargos de administración y las ventas, especialmente las «ventas inútiles», en las que destacan la venta de seguros y productos financieros complejos que el cliente no termina de entender, y hasta los abogados corporativos, por mencionar algunos ejemplos.

Dominación a las clases subalternas

En este apartado pretendo brindar una breve explicación del por qué y cómo el 1% de la población que acapara el 95% de los recursos económicos (Oxfam Intermón, 2024) mantienen esta superestructura vigente en estos tiempos, más allá de quedarme en la superficie y pecar de simplificador diciendo que es algo consuetudinario.

El psicólogo David Smail (2025), propuso el término «voluntarismo mágico», el cual hace alusión a que el individuo puede superar sus padecimientos mentales gracias a la guía de un terapeuta, acompañado de una voluntad inquebrantable para combatir sus angustias, convirtiendo a la persona en dueña de su destino (pp. 24-25). Haciendo una clara crítica al reduccionismo en el que muchas veces caen más personas al no cuestionar el sistema.

Esto no es más que una forma de privatización del sufrimiento que nubla las estructuras sociales, culturales, económicas y políticas que afectan negativamente la vida de las personas. Se induce al individuo así, a cambiarse ontológicamente, no a cambiar el mundo.

El filósofo Mark Fisher (2014), lleva más allá esta discusión. Él asegura que la clase dominante ha empleado una táctica que resultó ser eficaz, la cual consiste en culpabilizar y responsabilizar a las personas de su miseria y su casi inexistente solvencia económica. A la luz de este «voluntarismo mágico», las personas que padecen de sufrimiento y carencia son porque no han hecho lo suficiente individualmente para cambiar sus circunstancias y por lo tanto, merecen estos males.

Este razonamiento en lo absoluto nos suena ajeno, la meritocracia es el opio y el mito de nuestra época, impulsado por el neoliberalismo para legitimar riquezas exorbitantes y justificar en muchos casos, la desigualdad.

Aunado a lo anteriormente expuesto, el filósofo Antonio Gramsci (1981) explica cómo las clases dominantes mantienen

su yugo frente a las clases subordinadas, para este autor, un grupo no gobierna solo porque controle el Estado, la policía o el ejército, sino porque logra dirigir intelectual y moralmente a la sociedad (pp. 366-418).

A este sometimiento en diversas esferas de la sociedad, Gramsci (1981) lo llama «hegemonía», lo cual conlleva una serie de implicaciones, tales como: los valores, creencias, ideas y formas de ver el mundo de la clase dominante se presentan como naturales, normales, universales y de «sentido común» (pp. 366-418). En nuestra sociedad, estas ideas son aceptadas incluso por quienes resultan perjudicados por el orden social existente y, por lo tanto, la dominación se ejerce más por consenso que por coacción.

Gramsci (1981) aclara que la burguesía impone en el capitalismo: su cosmovisión, sus ideas, valores y su modo de vida como el más justo, legítimo y deseable para todas las personas (pp. 366-418). No obstante, la verdadera intención de esto es que la clase trabajadora las asimile, para que no ponga en duda el statu quo y vea la dominación de la burguesía como algo natural, interiorizando esto en el actual sistema económico.

Como último elemento, el sociólogo Max Weber, se aproxima a una respuesta del por qué las personas perpetúan sus actitudes —a título personal, irracionales— frente al trabajo.

Weber (1904) sostiene que, el ascetismo protestante promovió una ética del trabajo basada en la disciplina, la racionalización de la vida cotidiana y la concepción del trabajo profesional como vocación. Estas disposiciones morales,

orientadas inicialmente a fines religiosos, generaron efectos no intencionados que favorecieron la consolidación del «espíritu del capitalismo», entendido como una actitud racional, sistemática y metódica frente al trabajo, el tiempo y la acumulación de riqueza (pp. 121-280).

Esto transformó profundamente el sentido del trabajo al concebirlo como una vocación religiosa, es decir, como una tarea encomendada por Dios al individuo en el marco de su vida cotidiana. El cumplimiento diligente de la profesión no era una opción moral entre otras, sino una exigencia universal para todo creyente, de modo que la vida laboral adquirió un significado ético y espiritual sin precedentes.

A la luz de esta explicación, el trabajo constante y metódico se convirtió en un imperativo moral central. El creyente debía organizar racionalmente su tiempo, evitar la improvisación y someter su conducta a una disciplina estricta y regular. El esfuerzo continuo no tenía como finalidad el disfrute del éxito económico, sino el ejercicio del autocontrol y la obediencia a la voluntad divina. Weber (1904) subraya que esta racionalización de la vida cotidiana contribuyó decisivamente a la formación de una conducta orientada a la eficiencia, la previsión y la planificación sistemática, rasgos que luego caracterizarían al capitalismo moderno (pp. 121-280).

De manera complementaria, Weber (1904) señala que el ascetismo protestante desarrolló un rechazo moral del ocio y del disfrute improductivo, considerados fuentes de tentación y desviación espiritual. El tiempo libre que no estaba justificado por la necesidad física o por una finalidad racional

era visto como una pérdida moralmente reprochable. Así, el ocio dejó de ser un espacio legítimo de realización humana y pasó a ser interpretado como un obstáculo para la vida piadosa. Esta valoración negativa del ocio reforzó la centralidad del trabajo en la existencia del individuo y consolidó una ética en la que la ocupación permanente se convirtió en el eje ordenador de la vida social y moral (pp. 121-280).

¿Qué clase de personas pueden surgir de lo anteriormente expuesto? —tomando como axioma cada una de las ideas de los autores—.

Considero que la combinación de todo esto da como resultado al individuo neoliberal perfecto: autoflagelante, internalizando toda culpa de su fracaso debido a las estructuras de poder, despolitizado y productivamente disciplinado, ya que sacraliza el trabajo y la productividad por encima del ocio o simple descanso para existir.

¿Es el trabajo la causa de todos los males?

Hasta ahora se ha hablado del trabajo como algo negativo, sin embargo, no hay nada más alejado de la realidad. Para el filósofo Bertrand Russell (2000), el trabajo es fuente de felicidad, ya que ocupa muchas horas de nuestro día, puesto que, la mayoría de las personas, no saben qué hacer con el tedio de la existencia al tener demasiado tiempo libre (p. 103), así como lo aseguró también Keynes (1933, p. 367).

Russell (2000), además señala que es preferible el aburrimiento de un trabajo necesario al aburrimiento de no tener nada en qué ocupar la mente y las manos (p. 104). Al estar en una ocupación rutinaria, en

contraste, los días de descanso tienen mayor significado y goce.

Cualquier trabajo que implique ejecutar una habilidad que se pueda mejorar y perfeccionar en el tiempo generará cierto placer en el individuo (Russell, 2000, p. 105).

Dentro de la obra de Russell (2000), se aprecia un apartado, donde expresa claramente la tesis de Graeber, la cual consiste en que las personas que prostituyen sus talentos en empleos que consideran dañinos, son infelices y desdichadas (p. 107).

No obstante, la fatiga nerviosa debido al trabajo excesivo es una causa de infelicidad. Desde lidiar con el tedio de viajar por el tráfico todos los días, pasando por actuar de cierto modo para no ser despedido, las labores agotadoras sostenidas durante la jornada laboral y por último, el acecho de estas preocupaciones hacia la persona trabajadora incluso fuera de su ambiente de trabajo (Russell, 2000, pp. 38-39).

Ya lo dijo Aristóteles (trad. en 1873, p. 42), la virtud está en el punto medio de dos vicios —trabajar hasta generar fatiga nerviosa y holgazanear—.

Una sociedad cansada

Las sociedades de hoy en día han pasado por un cambio de paradigma, ya el individuo no necesita ser vigilado constantemente, disciplinado por un agente externo, el filósofo Byung-Chul Han (2012) expone que la sociedad pasó de ser una sociedad disciplinaria, a una sociedad de rendimiento. Paralelamente, los sujetos ya no son de «obediencia», sino de «rendimiento» (p. 25).

Lo que enferma de depresión a las personas en la sociedad de rendimiento es el

mandato constante y cuasidivino de rendir cada vez más. A nivel cultural se observa cómo se ha aceptado la narrativa de que siempre se puede producir más, y como se puede, se debe. Hemos aceptado la idea de que nuestra vida debe estar enfocada a la producción y al consumo.

En el neoliberalismo actual, ya no necesitamos de un amo, un señor feudal o un capataz que nos explote, el individuo toma este rol y pasa a ser así, verdugo y víctima simultáneamente. Tanto ha resonado esa narrativa en el inconsciente colectivo que ahora ese «capataz» habita en nuestras mentes, nos ponemos la recompensa y nos damos de latigazos.

No obstante, en el esclavismo, el esclavo tenía claro que por más que trabajara, nunca iba a llegar a tener el mismo nivel de vida de su amo, por lo que trabajaba lo suficiente para no recibir latigazos. En el feudalismo, el siervo sabía que, por mucho que trabajara, nunca iba a gozar las mismas comodidades del señor feudal, entonces trabajaba lo necesario para pagar el tributo y poder mantener a su familia.

Lo bello y paralelamente cruel del capitalismo tardío es que se nos dice que todos los lujos y placeres están al alcance de todas las personas. Lo único que nos separa de estos fastuosos deseos, es el trabajo duro.

No obstante, cuando el individuo se ponga en contacto con la realidad material y observe que los datos de nuestro país no respaldan el mito de que puede conseguir todos los bienes o servicios si trabaja arduamente, es posible —y hasta deseable— que abandone esta creencia. El Coeficiente de Gini en el 2025 (Instituto Nacional de

Estadísticas y Censos), el cual mide la desigualdad económica, señala que en nuestro país existe una importante desproporción de ingresos entre sus habitantes.

Empero, las historias de individuos que fueron excepciones a la norma y se convirtieron en poseedores de ostentosas riquezas económicas, nos infunden el ánimo necesario para seguir creyendo en esa narrativa, lo que continúa perpetuando la «hegemonía».

La secularización del sacrificio: reflexiones finales

La rueda del capitalismo gira cada vez más rápido, para mantener este ritmo vertiginoso es necesario que el cansancio deje de considerarse una señal de límite y pase a asumirse como una condición normalizada de la existencia adulta.

Cuando el esfuerzo se vuelve virtud absoluta, el descanso nos puede parecer sospechoso. Y cuando esto sucede, la vida queda encadenada a una justificación permanente: hay que justificar el ocio, placer y la pausa. Como si vivir sin rendimiento fuera sinónimo de una existencia ilegítima.

La moral del esfuerzo no opera únicamente como una regla de conducta, sino que funciona como un relato simbólico que le da sentido a una realidad marcada por el desgaste físico y mental. En dicho relato, el sacrificio no es un costo indeseable, algo a mitigar, sino que se convierte en una virtud per se. No se trabaja solamente para vivir —o en el peor de los casos, sobrevivir—, sino para demostrar valor moral, el sufrimiento se vuelve prueba de legitimidad. En palabras más sencillas, el trabajo dignifica.

Entendido así, el esfuerzo adopta rasgos propios de una religión secular, no hay trascendencia prometida, pero sí una lógica de salvación que corre en paralelo, hay que esforzarnos hoy para merecernos el mañana.

El cansancio cumple con esa función del sacrificio, y la culpa por no ser productivo, lejos de extinguirse, se reproduce. El filósofo Walter Benjamin (1996) decía que el capitalismo no elimina la culpa, sino que la intensifica y la vuelve interminable (pp. 288-289). Siempre debemos de estar haciendo algo más para sabernos merecedores de no morirnos de hambre, o en todo caso, dotarnos de sentido.

Considero que esto genera un dilema al interiorizarse, esto debido a que pasa a funcionar como una autoexigencia moral. El sujeto se autoevalúa permanentemente, mide su valor como persona en función de cuánto aguanta, rinde y se esfuerza. Es por eso, que esta narrativa no puede coexistir con el entramado conflicto social, y no contento con ello, la termina traduciendo en un dilema individual, la desigualdad deja de pensarse como un problema estructural y se reinterpreta como diferencia de mérito, y esto, es desagradablemente violento.

El culto al sacrificio participa cuando convierte la vida agotada en una virtud. Una vez que ese suelo se vuelve fértil, es mucho más sencillo que germine la retórica del «vago, improductivo y el parásito». Estos no son solamente insultos, sino también piezas simbólicas que sostienen la hegemonía, porque permiten canalizar la frustración y la miseria hacia abajo y no hacia la superestructura.

En este punto, es preciso pensar en una posibilidad para resignificar el descanso mientras se vive bajo el sistema —algo similar a lo que planteaba Gramsci para derrocar la hegemonía—. No se huye primero para resignificar, se resignifica para poder huir —al menos parcialmente—. Esto no implica embellecer la holgazanería, ni romantizar la precariedad, implica algo más preciso y complejo: quitarle al sacrificio su aura moral, desacoplar el esfuerzo del valor, interrumpir la equivalencia tácita entre sufrir y merecer.

Lo que busco es modificar la pregunta de ¿por qué no doy más?, y cambiarla a ¿qué tipo de vida exige que no dé más? Desacralizando el sacrificio, se vuelve entonces, la fuga de la hegemonía imperante. Esto exige aceptar un límite sin culpa, rehabilitar el derecho a no poder rendir siempre y pensar esto no como derrota, sino como afirmación de una finitud que el sistema actual necesita negar.

Habitamos en una canica azul que viaja por la entropía del espacio, y sus clases dominantes nos quieren permanentemente cansados y cansadas, disponibles y culpables. La vida no debería de doler para poder ser legítima, el descanso no es un premio, es parte de lo humano. No venimos a este mundo a demostrarle nada a nadie, venimos a vivir.

Quizás, el primer paso para salir de esta «carrera de ratas» no sea correr más rápido, sino detenerse un segundo y preguntar con completa honestidad y humildad, ¿quién se está enriqueciendo con mi cansancio?, ¿trabajamos para vivir o vivimos para trabajar?

Referencias

- Aristóteles. (1873). *Ética a Nicómaco* (Trad. P. de Azcárate). Editorial Digital. https://www.imprentanacional.go.cr/editorialdigital/libros/literatura%20universal/etica_a_nicomaco_edincr.pdf
- Benjamin, W. (1996). *Selected Writings*. <https://cominsitu.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/06/walter-benjamin-selected-writings-volume-1-19131926-1.pdf>
- Fisher, M. (2014). Good For Nothing. *The Occupied Times*. <https://theoccupiedtimes.org/?p=12841>
- Graeber, D. (2018). *Trabajos de mierda: una teoría*. <https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/Graeber-David-Trabajos-De-Mierda-Una-Teoria.pdf>
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. https://www.abertzalekomunista.net/images/Liburu_PDF/Internacionales/Gramsci_Antonio/Cuadernos_de_la_carcel-Completo-6_Tomos-PAGINADO.pdf
- Han, B. *La sociedad del cansancio*. (2012). https://www.u-cursos.cl/facso/2019/2/ANT00009/1/material_docente/bajar?id_material=2888708
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (s. f). *Coeficiente de Gini*. Recuperado el 8 de enero de 2026 de <https://inec.cr/indicadores/coeficiente-gini>
- Keynes, J. (1933). *Essays in Persuasion*. <https://ia801502.us.archive.org/18/items/in.ernet.dli.2015.89977/2015.89977.Essays-In-Persuasion.pdf>
- Oxfam Intermón. (2024). *Oxfam Intermón afirma que el 1 % más rico posee más riqueza que el 95 % de la población mundial, mientras “la sombra de la oligarquía global se cierne sobre la Asamblea General de las Naciones Unidas”*. <https://www.oxfamintermon.org/es/nota-de-prensa/oxfam-intermon-afirma-1-mas-rico-posee-mas-riqueza-95-poblacion#>
- Russell, B. (2002). *La conquista de la felicidad*. <https://tavapy.gov.py/biblioteca/wp-content/uploads/2023/01/RussellB-La-conquista-de-la-felicidad.pdf>
- Smail, D. (2025). *Power, interest and psychology: elements of social materialist understanding distress*. https://oceanofpdf.com/Fetching_Resource.php
- Taylor, A. (2018) The Automation Charade. *Logic(s)*, (5). The Automation Charade <https://logicmag.io/failure/the-automation-charade/>
- Walo, S. (2023) “‘Bullshit’ After All? Why People Consider Their Jobs Socially Useless.” *Sage Journals*, (37). <https://journals.sagepub.com/doi/>
- Weber, M. (1904). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/Max%20Weber%20-%20La%20etica%20protestante%20y%20el%20espíritu%20del%20capitalismo.pdf

Jose Andrés Hernández Seas, Costarricense, es estudiante de Derecho de segundo año, en la facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica y estudiante de Economía de tercer año, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica. Además, es miembro observador de la Revista Estudiantil Hermenéutica desde el año 2025. Correo: jose.hernandezseas@ucr.ac.cr

RESISTENCIA



LIBERACIÓN



¿Quién decide quién come?: un análisis crítico de *El Hoyo* (2019) desde la estructura simbólica hasta la urgencia material de la ética

*Who Decides Who Eats? A Critical Analysis of The Platform (2019)
From Symbolic Structure to the Material Urgency of Ethics*

Camila Vázquez Martínez

Resumen

Este artículo presenta un análisis crítico de la película *El hoyo* (2019) como una metáfora de los sistemas contemporáneos de gobernanza, desigualdad y distribución de recursos. A partir de la pregunta central: “¿quién decide quién come?” el texto examina las implicaciones éticas y biopolíticas de un sistema estructuralmente injusto que normaliza la exclusión y el sacrificio de quienes ocupan las posiciones más bajas. El análisis dialoga con cuatro tradiciones éticas: el utilitarismo, la ética kantiana, la teoría de la justicia de John Rawls y la ética de la liberación de Enrique Dussel. Se argumenta que, frente a contextos de desigualdad extrema, las éticas normativas clásicas resultan insuficientes para responder a la urgencia material de la vida. Desde una perspectiva situada en el Sur global, el artículo sostiene que la ética de la liberación ofrece una respuesta crítica y transformadora al colocar la reproducción de la vida en el centro de la reflexión ética. Finalmente, se discuten las implicaciones de este enfoque para los debates actuales sobre gobernanza, responsabilidad social empresarial y sostenibilidad.

Palabras clave: *ética, gobernanza, biopolítica, desigualdad, ética de la liberación, El hoyo.*

Abstract

This article presents a critical analysis of the film *The Platform* (2019) as a metaphor for contemporary systems of governance, inequality, and resource distribution. Centered on the guiding question “who decides who eats?” the paper examines the ethical and biopolitical implications of a structurally unjust system that normalizes exclusion and the sacrifice of those located at the lowest levels. The analysis engages with four ethical traditions: utilitarianism, Kantian ethics, John Rawls’s theory of justice, and Enrique Dussel’s ethics of liberation. It argues that, in contexts of extreme inequality, classical normative ethics prove insufficient to address the material urgency of life. From a perspective situated in the Global South, the article contends that the ethics of liberation provides a critical and transformative response by placing the reproduction of life at the center of ethical reflection. The paper concludes by discussing the relevance of this framework for contemporary debates on governance, corporate social responsibility, and sustainability.

Keywords: *ethics, governance, biopolitics, inequality, ethics of liberation, The Platform.*

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 18/02/2026

INTRODUCCIÓN

¿Qué pasaría si despertáramos un día en un sistema vertical de poder en el que la supervivencia dependiera no solo de la posición que se ocupa, sino también de la voluntad de quienes están por encima? Podríamos pensar que amanecemos insertos en la trama distópica de *El hoyo* o simplemente es un día más en la sociedad que habitamos. Esta película quizás plantea una crítica feroz a la desigualdad y al egoísmo estructural, pero más allá de ello, invita a pensar cómo las decisiones en torno a la distribución de los recursos, la responsabilidad individual y colectiva, y los sistemas de poder, reflejan o distorsionan los principios éticos. A través de una narrativa simbólica, *El hoyo* explora directamente nuestra relación con el privilegio, el castigo, la indiferencia y la posibilidad —si acaso existe— de transformar las reglas del juego desde dentro.

¿Respondemos a principios éticos universales o nuestras decisiones dependen de la posición que ocupamos? ¿Cómo enfrentarían la lógica de *El hoyo* personas formadas en otras culturas, con distintas nociones del deber, la dignidad o la solidaridad? ¿Y si no se negocia? ¿Y si sí? ¿Dónde queda la frontera entre el absolutismo moral y el relativismo? ¿Las cosas simplemente son así, o todavía es posible cambiarlas? ¿Realmente no hay nada que hacer? ¿Y si sacrificar a unos pocos asegura la supervivencia de los demás, estamos haciendo lo correcto? ¿Será posible situarse desde el “velo de la ignorancia” cuando todo en el sistema parece empujarnos al cálculo egoísta? ¿Qué está bien? ¿Qué se debe hacer? ¿Qué no se debe hacer? ¿Y quiénes despiertan en el último piso, en la base del abandono, los dejamos morir? Estas

preguntas no solo atraviesan la narrativa de *El hoyo*, sino que también nos colocan frente a dilemas éticos urgentes y actuales en la gobernanza y la RSE¹.

Este artículo sostiene que no todas las teorías éticas ofrecen respuestas igualmente pertinentes frente a sistemas estructuralmente injustos como el que representa *El hoyo*. A partir de un análisis crítico que dialoga con el utilitarismo, la ética kantiana, la teoría de la justicia de Rawls y la ética de la liberación de Enrique Dussel, se argumenta que esta última permite articular una respuesta ética material, situada y transformadora. Logrando problematizar no solo los comportamientos individuales dentro del sistema, sino también los marcos normativos, institucionales y culturales que los hacen posibles o aceptables.

Desde una perspectiva anclada en el Sur global, se propone una perspectiva situada considerando la deuda histórica, los legados coloniales y las desigualdades estructurales que aún hoy sostienen regímenes de exclusión bajo la apariencia de neutralidad o una supuesta justicia. Solo una ética que coloque la reproducción de la vida en el centro puede enfrentar la urgencia moral que emerge en contextos de desigualdad extrema, con implicaciones directas para los debates contemporáneos sobre gobernanza, responsabilidad social empresarial y sostenibilidad.

El hoyo como sistema

La premisa de la película es sencilla de relatar y difícil de digerir: un sistema cerrado y vertical compuesto por trescientos treinta y tres niveles, en cada uno habitan

dos personas que despiertan cada mes en un nivel distinto, asignado de forma supuestamente aleatoria. Una plataforma cargada de comida preparada según los gustos individuales de quienes participan, descendiéndole diariamente desde el nivel superior, deteniéndose brevemente en cada piso. En teoría, los alimentos serían suficientes para todos; en la práctica, nunca llegan a los niveles inferiores.

Desde los primeros momentos del filme se evidencia el colapso del sistema: los asesinatos, suicidios, violencia, hambre y desesperación no son anomalías, sino que se presentan como consecuencias lógicas de su diseño. En este sentido, *El hoyo* puede leerse como una representación estructuralista de los sistemas sociales. Siguiendo a Lévi-Strauss (citado en Cadenas, 2012), un sistema es un conjunto de reglas que median las relaciones entre sus partes, configurando un todo que no depende de la conciencia individual de quienes lo habitan. En la película, tanto quienes están dentro del hoyo como quienes cocinan o administran forman parte del mismo entramado, aunque con grados radicalmente desiguales de poder e interacción.

La imposibilidad de escapar del sistema subraya su carácter coercitivo. Aunque las personas no interactúan directamente entre niveles, las decisiones tomadas en cada piso afectan inevitablemente a los inferiores. Esta interdependencia asimétrica revela cómo la violencia estructural se reproduce incluso sin contacto directo entre los actores, y cómo la neutralidad del sistema es, en realidad, una ficción.

La noción de sistema de Lévi-Strauss (1995) evoca una premisa fundamental acuñada por algunas estructuras de ética y gobernanza vigentes en la sociedad occidental: asume que las culturas están organizadas en estructuras mentales universales. Esto no se refiere precisamente a un absolutismo ético, pero sí a la existencia de universales cognitivos que abren la puerta al debate sobre si ciertas normas o valores podrían también tener un fundamento común en la mente humana.

¿Hay que aceptar el sistema o tenemos posibilidades reales de contraponernos ante él? Esta podría ser una de las interrogantes principales durante el desarrollo del filme. Goreng, el protagonista, afirma una necesidad de interceder y hacer un cambio desde las plataformas de arriba para que el resultado — en los pisos de abajo — sea diferente. Ante sus vías de acción, su compañero de piso le dice que no tiene por qué llamar a los de abajo, por el simple hecho de estar abajo y los de arriba no le contestarán, por el simple hecho de que están arriba. Ante su insistencia en racionalizar la comida, este mismo desestima su iniciativa argumentando que nadie le hará caso a un comunista.

¿Quién decide quién come?

¿Quién decide quién come? No es solo una interrogante que llega a la mente al referirse a la película, es también una pregunta que devela complejidades de sistemas económicos y políticos contemporáneos. Se trata de una pregunta pertinente y crítica para pensar la biopolítica. No es solo quién decide quién come, sino también, quién decide quién vive y quién muere. Una

serie de decisiones que son asumidas principalmente por quienes están arriba sobre la distribución, el uso y acaparamiento de los recursos naturales, la distribución de la riqueza, del acceso a la educación, a la salud, a la información y a las propias oportunidades de escapar.

Esta lógica remite directamente al concepto de gobernanza. Como señala Whittingham (2010), la gobernanza implica un conjunto de reglas, actores e instituciones —formales e informales— encargados de tomar y ejecutar decisiones sobre asuntos de interés público. Sin embargo, cuando la participación real está reservada para unos pocos, el sistema deja de ser un juego colectivo y se convierte en un mecanismo de exclusión. Aunque todos los sujetos están atrapados en el mismo entramado, solo algunos tienen la posibilidad efectiva de incidir en las reglas del juego.

En *El hoyo* (2019), esta asimetría se manifiesta en la naturalización del sacrificio de los de abajo. La idea de que “así son las cosas” opera como una justificación moral que exonera a quienes se benefician del sistema y responsabiliza implícitamente a quienes padecen sus consecuencias. Esta racionalidad no es ajena a las prácticas contemporáneas de gobernanza y responsabilidad social, donde con frecuencia se acepta que ciertos grupos queden rezagados en nombre de la eficiencia, el crecimiento o la estabilidad.

Teorías éticas frente a un sistema injusto

Deconstruir y reconstruir el sistema de *El hoyo* (2019) es un reto complejo de afrontar, no para quien redacta de qué va la trama de la película y cómo esto se vincula

con una reflexión ética crítica y profunda, sino para quienes el hambre acecha y la incertidumbre de dónde amanecerán mañana no les deja dormir. Es un desafío para quien se planta determinado a que los de arriba lo escuchen. Y aunque hay quienes argumentarían que no hay mucho que se pueda hacer ya que —incluso hacer el intento sería un desperdicio de recursos y la supuesta responsabilidad del cambio son expectativas imposibles de cumplir (Rincón et al., 2019)— ni siquiera intentarlo sería ceder ante la “voluntad-de-poder” y fallarle sin pensarlo a la “voluntad-de-vivir” (Dussel, 2016).

El contraste entre distintas teorías éticas permite iluminar las limitaciones y posibilidades de respuesta frente a un sistema como el que presenta *El hoyo* (2019). Desde una perspectiva utilitarista, asociada a Bentham, la acción moralmente correcta sería aquella que maximice el bienestar del mayor número posible de personas, incluso si ello implica el uso de medios coercitivos o el sacrificio de algunos individuos (Sandel, 2011). En contextos extremos, esta lógica podría justificar la violencia como un mal necesario.

La ética kantiana, en cambio, rechaza cualquier acción que instrumentalice a los seres humanos, incluso con fines aparentemente benéficos. Para Kant, la dignidad humana es inviolable y no puede subordinarse a cálculos de utilidad (Sandel, 2011). En el contexto de *El hoyo* (2019), esta postura conduciría a una negativa radical a participar en prácticas que vulneren la humanidad de otros, aun cuando ello implique la propia muerte.

Rawls propone una alternativa basada en la justicia como equidad, sugiriendo que los principios de una sociedad justa deberían elegirse desde un “velo de la ignorancia” que impida conocer la posición que cada quien ocupará en el sistema (Sandel, 2011). Si bien esta propuesta introduce una preocupación genuina por los más desfavorecidos, enfrenta serias dificultades al confrontarse con sistemas ya constituidos como injustos. En un escenario como *El hoyo* (2019), las reglas no pueden redefinirse desde una posición originaria de igualdad, la ética rawlsiana parece insuficiente para quienes carecen de poder real.

La ética de la liberación, desarrollada por Enrique Dussel, parte precisamente de esta constatación. Desde una perspectiva situada en el Sur global, Dussel reconoce que las desigualdades estructurales no son anomalías, sino el resultado histórico de relaciones coloniales y capitalistas.

Una teoría construida desde el Sur global para el Sur global parece tener respuesta a una situación de profunda desigualdad estructural, a diferencia de otras posturas éticas teorizadas desde el Norte. La ética de la liberación pretende no solo ser crítica, sino también transformadora, de manera que Dussel (2016) propone una ética orientada a la reproducción de la vida, en la que lo factible, lo válido y lo material se articulan como criterios de acción. A diferencia de las éticas normativas tradicionales, la ética de la liberación no se limita a juzgar el sistema, sino que impulsa su transformación desde abajo, a partir de la organización colectiva y la resistencia.

CONCLUSIÓN

El hoyo (2019) ofrece una representación simbólica de utilidad para examinar el proyecto civilizatorio moderno que permea una sociedad desigual e injusta, donde el poder y la riqueza se concentran en unos pocos y quienes no lo ostentan parecen no tener acceso a otras realidades. Al extrapolar estos padecimientos al campo de la gobernanza, la RSE, se evidencia cómo muchas iniciativas bienintencionadas permanecen en el plano retórico, sin alterar las estructuras que reproducen la exclusión.

Frente a este panorama, la salida sencilla es cruzarse de brazos y afirmar que cualquier forma de RSE estará contaminada. Pensar en transformaciones estructurales requiere no solo de valor, sino también de una estructuración teórica sistemática, crítica y propositiva. Lo factible, lo material y lo válido busca cuestionar, pero también dialogar y generar cambios.

La transformación no será el resultado de una acción aislada, ni de un único individuo sino el resultado de procesos colectivos. El poder lo tiene el pueblo, será este quien pueda procurarse la comida ante el hambre, la resistencia ante el ataque, la memoria ante el olvido y su supervivencia ante la negación (Dussel, 2016). Al situar la reproducción de la vida como criterio central, permite trascender la moral abstracta y responder a la urgencia material de quienes habitan los niveles más bajos del sistema. La transformación ética no es el resultado de acciones aisladas, sino de procesos colectivos que reconozcan la “voluntad-de-vida” de los pueblos y cuestionen la impunidad de las decisiones tomadas desde arriba.

Mientras *El hoyo* (2019) concluye tras noventa y cuatro minutos, las desigualdades de la modernidad colonial-capitalista persisten. En este contexto, insistir en una ética material no es solo pertinente, sino urgente. Solo cuando la ética se traduce en acción concreta deja de ser retórica y se convierte en una herramienta real para la transformación de los sistemas que deciden, cada día, quién come y quién no.

NOTAS:

1. Responsabilidad Social Empresarial: movimiento moral polimórfico en estructura y actores que ha adoptado forma de práctica de gestión para que las empresas piloteen impactos sociales y ambientales y riesgos reputacionales (Vallaey, 2020).

REFERENCIAS

- Cadenas, H. (2012). El sistema de la estructura. Estructuralismo y teoría de sistemas sociales *Cinta moebio*, (45), 204-214. <https://www.redalyc.org/pdf/101/10125104005.pdf>
- Dussel, E. (2016). 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Trotta.
- Gaztelu-Urrutia, G. (Director). (2019). *El Hoyo* [Película]. Basque Films.
- Lévi-Strauss, C. (1995). Antropología estructural. Barcelona: Paidós.
- Rincón, C., Ospina, C. y Carvajal, J. (2019). Crítica a la ética empresarial y a la responsabilidad social empresarial desde Nietzsche. *Revista Discusiones Filosóficas*, 20(34), 147-163. <https://doi.org/10.17151/difil.2019.20.34.8>

Sandel, M. (2011). *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* España. Debate.

Vallaey, F. (2020). ¿Por qué la responsabilidad social empresarial no es todavía transformadora? Una aclaración filosófica. *Revista Andamios*, 17(42), 309-333. <https://doi.org/10.29092/uacm.v17i42.745>

Whittingham, M. (2010). ¿Qué es la gobernanza y para qué sirve? *Revista Análisis Internacional*, (2), 219-236. <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/24>

Camila Vázquez Martínez, Antropóloga y estudiante de Maestría en Responsabilidad Social y Sostenibilidad de la Universidad Nacional. Correo: camila.vazmar@gmail.com



Frankenstein: la construcción social de un cuerpo

Frankenstein: The Social Construction of a Body

Paula Arguedas Rojas

Resumen

En esta reseña analizo el filme *Frankenstein* (2025) desde la antropología del cuerpo y la biopolítica, a partir de tres ejes principales. Primero, exploro la jerarquización de los cuerpos, identificando cuáles poseen valor y poder simbólico y cuáles son rechazados y discriminados. En segundo lugar, examino la dignidad de los cuerpos y los derechos que les son reconocidos. Finalmente, abordo la dualidad de los protagonistas entre lo humano y lo monstruoso.

Palabras clave: *Antropología del cuerpo, Poder, Dignidad humana, Biopolítica, Necropolítica.*

Abstract

In this review, I analyze the film *Frankenstein* (2025) focusing on anthropology of the body and biopolitics. The analysis is divided into three main topics. Firstly, I explore the imposed body hierarchy by identifying which bodies have value and symbolic power and which are rejected and discriminated against. Secondly, I examine bodies' dignity and the rights that are recognized for them. Lastly, I address the protagonist's duality between the human and the monstrous.

Keywords: *Anthropology of the body, Power, Human Dignity, Biopolitics, Necropolitics.*

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 14/02/2026

INTRODUCCIÓN

Descartes (1977), describe al cuerpo como una máquina que está compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel. Compara el funcionamiento con el de un reloj, el cual sigue las leyes de la naturaleza independientemente de si funciona bien o mal para su creador. Esta idea mecanicista del cuerpo lo presenta como un ente predecible, observable y separable de su dimensión moral y social.

A pesar de ello, la propuesta de Descartes resulta corta cuando intentamos comprender las formas en las que los cuerpos son categorizados, aceptados o excluidos dentro de las normas sociales. El cuerpo no solo funciona, también es mirado, juzgado y jerarquizado. *Frankenstein* (2025), expone las contrariedades del cuerpo como construcción social, donde lo aceptable y lo descartable es definido por las normas y relaciones de poder.

Desde la antropología del cuerpo y la biopolítica, en esta reseña analizo el filme a partir de tres ejes principales. En primer lugar, analizo la jerarquización de los cuerpos, considerando las normas sociales que determinan cuáles cuerpos son valorados y cuáles rechazados. En el segundo punto, examino la dignidad del cuerpo y los derechos que le son reconocidos, considerando los límites jurídicos de lo humano. Finalmente, abordo la dualidad entre lo humano y lo monstruoso, examinando cómo estas características conviven en el cuerpo de los protagonistas.

¿Qué cuerpos (no) importan?

En *Frankenstein* (2025), el director Guillermo del Toro brinda al cuerpo un

papel protagónico en la narrativa visual. A lo largo del filme observamos que no todos los cuerpos importan por igual, algunos son protegidos, valorados y reconocidos como humanos, mientras que otros son descartados, instrumentalizados o directamente excluidos. Desde esta perspectiva, el cuerpo es presentado como un espacio donde las relaciones de poder determinan quién debe ser respetado y quién merece desprecio.

Para Foucault (2008), el cuerpo no es neutral, es un ente atravesado por mecanismos de poder. El autor menciona que “el cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone” (p. 160), lo que permite comprender cómo ciertos cuerpos son intervenidos, moldeados y regulados en función de los intereses del poder. En este sentido, se nos plantea una pregunta, ¿quién decide qué cuerpos valen y cuáles son desechables?

En el filme conocemos a Víctor Frankenstein, un científico que busca retar a la muerte y crear vida, motivado por la pérdida de su madre. Para lograrlo, trabaja durante un largo periodo con partes de cuerpos humanos recolectadas, principalmente de soldados fallecidos en la guerra y de personas ejecutadas. Estos cuerpos, que alguna vez fueron sujetos legítimos con historia y dignidad, pasan a convertirse en simple material biológico para su proyecto.

El proceso de deshumanización y reducción de los cuerpos a simples restos utilizables refleja la idea neoliberal del cuerpo visto como simple mercancía, donde la integridad de la persona es anulada y pasa

a ser tratada como un objeto de explotación para el beneficio de otros. Víctor opera bajo un “individualismo posesivo”, una postura en la que el individuo se ve como propietario de la materia biológica ajena y puede disponer de ella como que se tratará de cualquier otro recurso (Álvarez, 2017).

Según Tejeda (2012), esta lógica no solo deshumaniza. El cuerpo al pertenecer a un sistema capitalista termina siendo triturado, logrando fragmentarlo y aislarlo. Haciendo que se transforme en piezas dóciles y funcionales dentro de la maquinaria del poder. De este modo, Víctor no observa a una persona sobre la mesa de su laboratorio, sino capital humano que puede administrar y ensamblar al servicio de su propio control.

El trato que da Víctor a estos cuerpos demuestra una relación de poder. Los cadáveres son fragmentados y clasificados según su funcionalidad. Cuando dejan de ser útiles, son desechados sin ningún tipo de consideración. Esta lógica puede leerse a partir de lo que Foucault (2008) denomina una “anatomía política”, entendida como una mecánica del poder que define cómo se puede apresar el cuerpo de los demás para que operen como se requiere. Víctor encarna esta “anatomía política” al decidir qué cuerpos pueden ser usados, intervenidos y descartados.

Una vez que Víctor logra dar vida a la criatura, esta relación de poder se transforma. El cuerpo de la criatura se convierte en el medio para que él alcance reconocimiento y prestigio. Víctor intenta enseñarle y moldearlo a su conveniencia, sin embargo, cuando percibe que no cumple con sus expectativas (cuando no es lo suficientemente rápida, inteligente o funcional) la desprecia y

la excluye. El cuerpo de la criatura deja de ser valioso para su creador.

La transformación de su cuerpo a una herramienta de poder es un proceso central del capitalismo neoliberal, donde la corporalidad deja de ser la esencia del sujeto para convertirse en una mercancía explotable (Tejeda, 2012). La visión implica una fuga del cuerpo, donde el ser humano intenta escapar de sus límites biológicos tratándolos como algo negociable. El deseo de poder de Víctor opera aquí mediante la cosificación, permitiendo que el cuerpo sea fragmentado o separado de la persona para ser utilizado (Álvarez, 2017).

El cuerpo de la criatura es leído como ilegítimo por los personajes, exceptuando Elizabeth, la cuñada de Víctor. Su rechazo no es únicamente por su apariencia, sino por la incomodidad que produce una corporalidad que resulta familiar y extraña al mismo tiempo. De este modo, el sentimiento que genera la criatura puede pensarse desde lo siniestro, entendido como aquel momento en el que lo familiar y conocido puede mutar en su contrario, lo extraño, lo desconocido, produciendo una ruptura en los marcos de reconocimiento (Reguillo, 2021).

Los marcos de reconocimiento son operaciones de poder históricas y políticas que funcionan para guiar la interpretación de la realidad, delimitando quién es inteligible y quién ininteligible; estos marcos se mantienen mediante la repetición de normas sociales que deciden qué vidas son dignas de ser lloradas. En el momento en que este reconocimiento se interrumpe sufre una desrealización que legitima la violencia, esto al considerarla material explotable y no una víctima real (Murcía, 2019).

En este sentido, *Frankenstein* (2025) presenta el cuerpo como un territorio político. La construcción corporal de la criatura pone en evidencia cómo las normas sociales, científicas y morales jerarquizan las existencias y definen qué formas de vida son reconocidas como legítimas. El cuerpo de la criatura no es rechazado únicamente por su apariencia, sino por lo que representa, una corporalidad que desafía los marcos establecidos y expone las violencias que sostienen la idea misma de lo humano.

La dignidad del cuerpo

En la película, la dignidad corporal no es un atributo universal, esta se le otorga a quienes cumplen con ciertos requerimientos sociales y son vistos como gente buena; algunos cuerpos se perciben como ciudadanos decentes con derecho a la vida, a que se defienda su bienestar y en su momento a ser sepultados dignamente. Según Cozzi y Di Filippo (2019), existe una jerarquización de vidas y muertes en la que solo algunas son reconocidas como humanas.

Cuando Víctor se encuentra en la búsqueda de los cuerpos, se acerca a examinar a presos que están a minutos de ser ejecutados y utiliza la palabra especímenes para dirigirse a ellos. Estos cuerpos pierden su dignidad al ser descritos por Víctor como seres indeseables y este proceso de deshumanización es apoyado por considerarlos como entes peligrosos para la sociedad. Al ser expuestos al público como seres monstruosos, se convierten en un material biológico descartable o reciclable.

Manchado et al. (2019) argumentan que la muerte de estos sujetos rápidamente se

vuelve justificable o incluso esperable bajo una lógica del poder y el control; el poder social selecciona quiénes tienen derecho a vivir y quiénes pueden ser descartados. La pérdida de la dignidad y los derechos de los presos y los soldados se fundamenta desde una lógica neoliberal, donde cada individuo es empresario de sí mismo. Bajo esta visión, el individuo es responsable de administrar su propio capital humano.

De esta forma, si un soldado muere en batalla, el discurso será que él decidió perder la vida por su patria, aunque Elizabeth menciona que quienes causan las guerras nunca están en ellas. Del mismo modo, si una persona muere ejecutada, se le considerará como responsable de su final. Esto elimina la responsabilidad social y colectiva, haciendo que la persona pierda su derecho a ser considerado humano.

Asociado a esto, la criatura sufre lo que Mbembe (2016) reconoce como una “muerte social”, que lo explica como la pérdida del hogar, los derechos sobre su cuerpo y la expulsión de la humanidad. La criatura es despojada de cualquier reconocimiento social por parte de su creador y la sociedad, es excluida, negada y rechazada y ella misma reconoce que fue hasta privada de su derecho a morir. Ella se encuentra en lo que el autor describe como “muerte en vida”, donde se encuentra fuera de la vida y se le imposibilita avanzar a la muerte.

Lo monstruoso como espejo de lo humano

Este apartado nace por la escena de Víctor y la criatura frente al espejo, mirándose el uno al otro. Con esta escena, del Toro nos permite reconocer la dualidad

de ambos personajes entre lo monstruoso y lo humano. Según lo expuesto, reconocemos que Víctor cumple con ser un “monstruo moral”, definido por Alonso (2012) como el doble oculto del hombre respetable, cuya maldad reside en una psique fracturada y no en su cuerpo. Esto mientras la criatura logra encarnar la esencia de lo humano al reconocer su identidad con la frase “no creaste algo, creaste a alguien, a una persona” (del Toro, 2025).

Según Vázquez (2012), el monstruo es un ser que transgrede las leyes de la naturaleza y las normas sociales, representando una dualidad entre lo imposible y lo prohibido. La criatura en la película es el otro que debe ser excluido para autenticar y reconocer la normativa de lo humano. Víctor, al abandonar su creación e ignorar su responsabilidad como creador, se convierte en ese ser que rompe el orden y desiste de su agencia humana. Su criatura se lo recrimina directamente “solo importa tu voluntad, tu horrible voluntad que me dio vida y ahora me condena” (del Toro, 2025).

Bandura (2001), describe lo humano como la capacidad de agencia para ejercer control propio en el funcionamiento de su vida. La humanidad no se describe como la perfección biológica, sino como el acto intencional de reflexionar y sentir. La criatura afirma que piensa y siente, reconociendo y operando esa agencia humana que Víctor ha perdido por su obsesión por vencer a la muerte.

Al darle vida a la criatura, Víctor comete un acto monstruoso, el abandono de su creación. Según Balza (2013), esto empuja a la criatura a la vida precaria, una existencia sin derechos y desprotegida. La criatura expone este acto cuando expresa su

agonía al reconocer que no puede morir y tampoco vivir, este sufrimiento evidencia la sensibilidad humana que posee y que su creador se niega a considerar.

Alonso (2012), afirma que el enfrentamiento con estos cuerpos fuera de la norma refuerza o cuestiona nuestra noción de normalidad. La criatura es una variante de la naturaleza, cuya voz desafía la hegemonía de su creador, al mencionar que no es un milagro que ella pueda hablar, el verdadero milagro es que Víctor pueda escuchar. Esto sugiere que la verdadera monstruosidad es la incapacidad de la empatía, la criatura busca aprender y conectar con el mundo, mientras Víctor deja de sentir por su necesidad de poder. El sufrimiento de la criatura radica en que, aunque ella reclama una identidad humana a través de sus sentimientos y autoconciencia. Para el sistema y para su creador sigue siendo un cuerpo intervenido, un montaje de piezas que desafía los estándares de normalidad y que, por tanto, es excluido de la protección y los derechos que el biopoder brinda solo a los cuerpos con capital simbólico.

La criatura demuestra una moral que Víctor jamás alcanza, en un acto de humanidad sentencia el fin del conflicto perdonando a su creador antes de su muerte. Finalmente, lo humano lo podemos reconocer como la capacidad de amar y empatizar en las diferencias, mientras que lo monstruoso es el uso del poder sin responsabilidad social. Víctor ve su propia monstruosidad en el rostro de su criatura, olvidando que la humanidad se mide no por quiénes somos, sino por cómo tratamos a los que nosotros mismos hemos hecho vulnerables.

CONCLUSIÓN

A partir del análisis desarrollado, este trabajo me permitió reflexionar sobre la forma en que el cuerpo es construido en *Frankenstein* (2025). El cuerpo sobrepasa la visión cartesiana de una máquina, para convertirse en un territorio político. El papel de Víctor nos permite reconocer cómo la ciencia y el poder deshumaniza cuerpos, para después categorizarlos entre útiles o desechables. La transformación de los cadáveres de los soldados y los presos a material biológico demuestra que la identidad y la dignidad no son propiedades universales de los humanos, sino privilegios sociales que el poder puede retirar, convirtiendo la vida en una carente de derechos.

El filme nos demuestra que la monstruosidad no es una condición biológica o estética, sino una construcción moral y social. Mientras que la criatura desarrolla una agencia humana basada en la autoconciencia, el sentimiento y la búsqueda de alteridad, su creador se deshumaniza al ejercer su poder. El cambio de roles nos demuestra que lo monstruoso no radica en la estética, sino en las estructuras sociales que condenan a ciertos sujetos a la muerte social, privando los de vivir y también de morir.

Finalmente, *Frankenstein* (2025) funciona como un espejo donde la vulnerabilidad de la criatura expone la precariedad que enfrentan todos aquellos cuerpos que no encajan en la norma. El filme demuestra que la humanidad no se define por la perfección biológica, sino por la capacidad de reconocer al otro como un semejante. La verdadera tragedia no es la creación de la vida, sino la incapacidad de la sociedad para otorgar dignidad a quienes considera diferentes.

REFERENCIAS

- Alonso, A. (2012). El cuerpo monstruoso: dialéctica de la ocultación-desocultación. *Filmhistoria online*, 22 (2).
- Álvarez, S. (2017). Capitalismo neoliberal y cuerpo. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (137), 5-10.
- Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. *Dilemata*, (12), 27-46.
- Bandura, A. (2001). Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective. *Annual Review Psychology*, 52, 1-26.
- Cozzi, E., & Di Filippo, M. (2019). Prólogo. En M. Manchado, Z. Morresi, & V. Veliz (Comps.), *Tantas veces me mataron* (pp. 7-18). UNR Editora.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara.
- del Toro, G. (Director). (2025). *Frankenstein* [Película].
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar*. Fondo de Cultura Económica.
- Manchado, M. (2019). El individuo peligroso como empresario de sí-mismo. En M. Manchado, Z. Morresi, & V. Veliz (Comps.), *Tantas veces me mataron* (pp. 51-72). UNR Editora.
- Mbembe, A. (2016). Necropolítica. *Arte & Ensaíos*, (32), 122-151.
- Murcia Ríos, E. (2019). *Marcos de reconocimiento de las vidas precarias: desposesión y vulnerabilidad en Judith Butler*.

Reguillo, R. (2021). *Necromáquina: Cuando morir no es suficiente*. Ediciones NED.

Tejeda, J. (2012). Biopoder en los cuerpos. *Educación Física y Ciencia*, (14), 13-25.

Vázquez, A. (2012). Foucault: los anormales una genealogía de lo monstruoso Apuntes para una historiografía de la locura. *Nómaditas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 34(2).

Paula Arguedas Rojas, Estudiante de Antropología en la Universidad de Costa Rica / Subdirectora y co-fundadora Revista Estudiantil Raíces. Correo: maria.arguedasrojas@ucr.ac.cr



La realidad del mito: entre reducción y existencia

The reality of myth: between reduction and existence

Sebastián J. Villegas Jiménez

Resumen

El artículo examina el proceso mediante el cual el *mito* ha sido progresivamente identificado con la falsedad, así como los principales intentos modernos por reivindicarlo dentro del pensamiento académico. El problema central radica en que, aun en estas propuestas de rehabilitación, persisten enfoques reduccionistas que continúan interpretándolo como invención o mera representación simbólica.

A partir de una revisión teórica e histórica desde la antropología y la filosofía, se propone un enfoque en el cual al analizar el *mito* deba reconocerse como una realidad legítima en sí misma, fundamentada en la experiencia del creyente. Desde esta perspectiva, el análisis del *mito* exige suspender los criterios habituales de verificación empírica y comprenderlo dentro del sistema de creencias y experiencias de quienes lo viven.

Como conclusión, el artículo sostiene que la pregunta por la verdad o falsedad del *mito* resulta metodológicamente impropia, ya que separarlo del pensamiento del practicante implica despojarlo de su sustancia y reproducir jerarquías epistemológicas que subordinan la realidad del otro a criterios externos.

Palabras clave: *mito, antropología, filosofía, religión, cultura*

Abstract

The article examines the process by which myth has been progressively identified with falsehood, as well as the main modern attempts to vindicate it within academic thought. The central problem lies in the fact that, even in these proposals for rehabilitation, reductionist approaches persist that continue to interpret it as invention or mere symbolic representation.

Based on a theoretical and historical review from the perspectives of anthropology and philosophy, this article proposes an approach in which myth should be recognised as a legitimate reality in itself, grounded in the experience of the believer. From this perspective, the analysis of myth requires suspending the usual criteria of empirical verification and understanding it within the system of beliefs and experiences of those who live it.

In conclusion, the article argues that the question of the truth or falsehood of myth is methodologically inappropriate, since separating it from the practitioner's thinking implies stripping it of its substance and reproducing epistemological hierarchies that subordinate the reality of the other to external criteria.

Keywords: *myth, anthropology, philosophy, religion, culture*

“La Historia a menudo se asemeja al Mito, porque en última instancia ambos comparten la misma sustancia.”

— J. R. R. Tolkien, *Sobre los cuentos de hadas* (1947)

Recibido: 09/01/2026

Aprobado: 23/02/2026

INTRODUCCIÓN

Es común escuchar en el lenguaje coloquial la palabra *mito* como un equivalente o sinónimo de mentira o falsedad, un imaginario colectivo que va en contra de cualquier verdad o realidad. Tampoco resulta extraño que por esto mismo la religión, que se considera cercana y verdadera por sus creyentes, se separe de este concepto, únicamente llamándole *mito* a aquello que la persona observa como un relato que surgió de la imaginación, algo alejado de la realidad y considerado ilógico o irracional.

Sin embargo, a lo largo de los años, distintos académicos se han dedicado a estudiar cómo el *mito* conforma una realidad lógica profunda dentro de la sociedad —es decir, un sistema de sentido con coherencia interna, mediante el cual se construye, organiza o revela una determinada comprensión de la realidad— si se comprende desde su función o se analiza la verdad que se encuentra en este (por ejemplo, Joseph Campbell, 1991; Mircea Eliade, 1991; Claude Levi-Strauss, 1968, 1972, 1970, 2013; Carl Jung, 1995; Émile Durkheim, 1968). Se reconoce que el *mito* o los relatos míticos forman una parte fundamental de la sociedad y la cultura, de la vida de sus creyentes y practicantes (Lawrence-Hart y Tamunoiyalla, 2025), pero dentro de dichas investigaciones, como se explicará a mayor detalle en el primer apartado del desarrollo, muchas veces encontramos el prejuicio o la inicial suposición de que el *mito* es simplemente una invención del sujeto, un relato que surge de la imaginación, desprestigiando totalmente una cultura y sus creencias.

Es verdad que el intento de dar importancia al *mito* es primordial en el estudio de las culturas. Sin embargo, si las personas creen que es una realidad histórica o trascendental (pero al fin y al cabo verdadera) el relato que practican y el investigador desde un comienzo lo juzga como simple invención del creyente o la mente humana, apartándosele del origen divino no ficticio que se le adjudica en su cultura, se rompe totalmente la creencia principal de este al apartarsele del origen divino no ficticio que se le adjudica en su cultura, transformándose en un irrespeto al individuo. Si ya se ha combatido o intentado combatir la minimización del *mito* que se solía practicar (cosa que se verá más adelante), en la que se observaba el *mito* como característica de la ignorancia o el salvajismo; también se debería luchar en contra de la minimización de la creencia en este y la realidad que tiene en la vida del practicante, pues ambos casos nacen del mismo pensamiento en el que está el yo por encima del otro, la ciencia por encima de la religión y el investigador por encima de quien se investiga.

Además, considero importante aclarar que en este artículo utilizaré distintos relatos como leyendas u otras modalidades separadas del *mito*. Esto por dos razones: la primera es por fines de ejemplificación del relato como realidad, mientras que la segunda es resultado de la difusa o confusa diferencia entre estos, recordándose a Villegas Jiménez (2025), quien dice que brindar una definición exacta y cerrada del *mito* en la academia y desear separarlo de otros como la leyenda, simplemente coloca la voz del académico (entendiéndose a este principalmente como la

persona que se dedica de manera profesional al estudio, la investigación y la difusión o enseñanza del conocimiento, usualmente perteneciente a una universidad o institución de investigación) por encima de la voz del creyente, pues el *mito* varía según la cultura a investigar e incluso a los conceptos o términos que les acuñan a sus creencias.

Es por esta difusa separación entre leyenda y *mito*, que en este artículo no se utilizarán ambos términos como estrictamente distintos, aunque podrá parecer que se usan así al colocarlos uno al lado de otro (*mito y leyenda*, *mito o leyenda*), esto con el fin de no parecer que se discrimina o se deja de lado alguna de estas palabras o conceptos. Por otro lado, al no desear brindarse una definición cerrada del *mito*, se limitará a definirlo como relato, completo o incompleto, compuesto o simple en lo abstracto, que es característico o perteneciente a una cultura, siendo la cultura “de manera breve [. . .] el conjunto de creencias, relatos, símbolos, percepciones y comportamientos que configuran la identidad de una comunidad” (Villegas Jiménez, 2025, p. 37).

En este artículo no se busca discutir a profundidad la posición ética del investigador más allá de la labor del análisis del *mito*. Es decir, aquí no se tratará la responsabilidad en el accionar del investigador frente a *mitos* que conducen a acciones que bajo una filosofía moral se llegan a considerar impropias o poco éticas. Por ello se ruega que el presente texto no se tome como una justificación a dichos casos.

El objetivo de este escrito es analizar críticamente la transformación del *mito* en sinónimo de falsedad, los

intentos modernos por su reivindicación y el reduccionismo que aún los atraviesa, esto con el fin de proponer una comprensión del *mito* como una realidad legítima en sí misma, fundamentada en la experiencia del creyente y no en criterios externos de verdad o falsedad.

En cuanto a esto, se abordan de manera constante los conceptos de verdad/realidad y mentira/falsedad, reconociéndose en su desarrollo tres niveles de realidad. En primer lugar, una realidad empírico-fáctica, asociada a una concepción naturalista del mundo, basada en la existencia de un orden objetivo y, en parte, verificable, que existe independientemente de la percepción o experiencia subjetiva (cf. Comte, 2004; Bhaskar, 2008); en segundo lugar, una realidad simbólico-cultural, donde se configura un universo de significados y formas simbólicas (cf. Geertz, 2003; Langer, 1948); y, finalmente, una realidad existencial o vivida, en la que el mundo se define a partir de un horizonte de experiencia significativa, es decir, tal como es experimentado y dotado de sentido por los sujetos en su experiencia compartida (cf. Heidegger, 2000; Merleau-Ponty, 1993).

No se propone un modelo excluyente ni una jerarquización de estos niveles, sino una comprensión multidimensional de la realidad, en la que cada uno resulta pertinente según el tipo de fenómeno que se analice, lo que permite situar con mayor precisión tanto los hechos como los símbolos y los *mitos*.

El texto se lleva a cabo mediante un enfoque interdisciplinario que integra las perspectivas teóricas e históricas de la antropología social y lingüística, y la

filosofía. La obtención de los datos se basa principalmente en fuentes bibliográficas, seleccionadas por su relevancia y calidad, priorizando obras fundamentales y autores reconocidos en ambas disciplinas. A partir de estas fuentes, se realiza un análisis comparativo y crítico, destacando cómo el *mito* es interpretado a lo largo del tiempo y en diversas corrientes de pensamiento. Además de la revisión bibliográfica, se integran observaciones y percepciones personales del autor, enriqueciendo el análisis con una perspectiva vivencial y contextual. Es importante señalar que, al centrarse en un enfoque bibliográfico y teórico, las conclusiones se basan en la interpretación de textos y en la reflexión personal, sin recurrir a trabajo de campo o datos empíricos directos.

Mito como falsedad y pre-ciencia:

Antes de proceder con el tema del *mito* como una realidad, es vital repasar la transformación que este concepto ha experimentado a lo largo de la historia y cómo se ha convertido en un sinónimo de falsedad o retraso, esto con el fin de tener una concepción más amplia de lo que se piensa hoy sobre este y la forma en la que se utiliza. Para esto resulta necesaria la aclaración de que la palabra *mito* (*μῦθος*) no siempre ha significado una falsedad y su uso solía variar en algunos casos. Uno de los registros más antiguos de este lo encontramos en Homero, quien utilizaba el *mito* como *discurso* o como:

“[La] elocuencia del héroe homérico como «buen hablador» [...] quienes usan las palabras justas en el

momento preciso, como el caso de Odiseo; y la capacidad de utilizar de manera solemne un repertorio de historias preexistentes que confieren al expositor y a sus argumentos, la autoridad de un pasado consagrado, característica en la que destacó Nestor por sus modalidades discursivas [...]” (Gonzales, 2016, pp. 57-58)

Entonces, podríamos decir que el *mythos* se entendía como un relato, un acto de habla o discurso dado con elocuencia (entendiendo elocuencia como dotado de autoridad y pertinencia social eficaz, no una elocuencia retórica en sentido técnico u “oratoria elaborada”). A la vez, esta palabra, según nos dice Claudia Barrera (2013), proviene de *myos*, “que connota y lleva en sí el misterio” (p. 138); incluso el *mythos* y el *logos* (palabra con un amplio y complejo significado, traducida y relacionada a distintas palabras entre las que también destaca *razón*, definición que se profundizará más adelante) no siendo contrarios ni distintos en un comienzo (c.s. Detienne, 2004). Sin embargo, llegaría un movimiento destacable que contribuyó en la desvalorización del término *mythos* como un discurso válido y real: el sofismo. Los sofistas y su racionalismo “separaron el *mito* de la razón, la creencia de lo que se puede demostrar con argumentos persuasivos” (Cañas, 2018, p. 61), destronaron el *mythos* como discurso racional o palabra eficaz y lo reemplazaron únicamente por el *logos*, quedándose el primero como solo una narración que no es lógica, aunque es verdad que, sin perder totalmente su valor, pues veían en este fines didácticos mas no divinos o racionales. Esta separación queda

más que clara en Platón, como lo es en su obra *Protágoras*, donde en el diálogo entre Protágoras y Sócrates se deja en claro la distinción entre ambos conceptos y se llevan a cabo afirmaciones como que no se contará un *mito* sino un razonamiento (*logos*), siendo el *mythos* aquel que no implica una argumentación y el *logos* el que sí (Gonzales Ríos, 2016).

Además de esta transformación filosófica del concepto *mythos*, también en la sociedad occidental, el cristianismo (el cual tiene una gran influencia de la cultura griega) tuvo una enorme repercusión en qué se piensa como *mito*. Es en el contexto de la evangelización moderna y de la construcción de una identidad occidental hegemónica del siglo XIX donde se consolida la deixis relacional del *mito*, mediante la cual se establece una separación entre un *nosotros* y un *otro*, entre lo *verdadero* y *racional* y el *mito* (Frog, 2018); el cristianismo pasa a ser *lo real* y racional, es visto como histórico y tangible frente a las otras creencias que se clasifican como mera fantasía, siendo el mismo Jesucristo presentado como el *Logos* que era con Dios y que era Dios (cf. Juan 1:1), en contraposición con el *mito*. De esta manera ya no solo se desvaloriza el concepto de *mito*, sino que se transforma en categoría en la que se incluyen todas aquellas creencias no cristianas, llevándose a cabo también una depreciación del resto de culturas y creencias religiosas.

Por otro lado, el *mito* no solo ha pasado por una transformación en la que se convirtió en antónimo del *logos* y el discurso racional, sino que se ha rebajado a ser un estado anterior a la razón y la ciencia, es decir, un momento de pre-ciencia cultural

bajo puntos de vista lineales de la sociedad. La filosofía positiva de Auguste Comte (2004) es un claro ejemplo de ello, pues en esta Comte divide el espíritu humano en tres fases, considerando que primero el ser humano adquiere un pensamiento teológico, en el cual atribuye a las cosas la influencia de un agente exterior al objeto en sí, y llegando a su punto más alto cuando se llega a la creencia en un solo ser o agente (monoteísmo); seguidamente se acude a la fase que tiene la función de transición, siendo esta la metafísica, en la que ya no se cree en agentes con voluntades propias, sino en entes y fuerzas abstractas, y esta fase culmina cuando se tiene la creencia únicamente en un solo ente que, a diferencia del estado anterior, resulta ser la naturaleza; por último, se llega al estado científico, en el cual se comprende que es imposible conocer absolutos y se rechaza todo ente o agente, limitándose a la explicación racional de los hechos obtenidos por medio de la observación y la teoría (Comte, 2004).

Otro caso similar lo encontramos en la antropología, específicamente en los evolucionistas culturales unilineales como lo es Frazer (1981), quien de igual manera dividía las formas de pensamiento en tres fases: magia, religión y ciencia. En la fase de la magia el ser humano depende de sí mismo para enfrentar los peligros que se le presentan, contando con el orden natural infalible que puede manipular de distintos modos a su favor; la fase de la religión, por su parte, se da cuando se reconoce el error de la magia, aceptándose que el orden natural y el control sobre este no son más que imaginarios, lo que lleva a que el individuo o la sociedad acuda o se entregue a entes espirituales semejantes a la especie humana pero superiores; y

por último, cuando la religión resulta insatisfactoria, se continúa con la ciencia que se caracteriza por la búsqueda profunda de los secretos del universo y el orden natural descubierto por medio de la observación del fenómeno (Frazer, 1981)

Como se mencionó anteriormente, estos puntos de vista, tanto el de Comte como el de Frazer, son unilineales al considerarse que este orden se sigue siempre obligatoriamente, siento una ley universal (Comte, 2004), es decir, toda sociedad, individuo o conocimientos (según el objeto enfoque) pasan por cada una de estas fases únicamente en ese orden, siendo la creencia en entes espirituales, la magia y el *mito* un escalón para llegar a lo más alto del avance que es la ciencia. Son para Frazer las fases de pensamiento parte y de cierta forma equivalentes a los estados sociales de salvajismo, barbarie y civilización, mientras que Comte utiliza la analogía de la infancia, adolescencia y madurez para sus tres estados, diciendo que “cada uno de nosotros, al examinar su propia historia, ¿no recuerda haber sido sucesivamente, en lo que respecta a sus nociones más importantes, un teólogo en su infancia, un metafísico en su juventud y un físico en su madurez?” (Comte, 2004, p. 24)). Es así como el *mito* pasa a verse como inferior a la ciencia, frente a la cual simplemente es una muestra de salvajismo o inmadurez que está en camino o en búsqueda de la civilización o la madurez intelectual, un error o falsedad creado por el ser humano al no comprender el mundo que le rodea y su verdadero funcionamiento, por lo que se decide acudir a ideas equívocas y no racionales.

Pero luego de estas perspectivas, otros académicos trabajarían para desmontar la creencia de que el *mito* es simplemente una narrativa sin fundamentos producto de un momento de inmadurez en el que no se comprende el mundo. En la antropología, Boas, inspirado en Bastian, pensaría que “*los mitos* eran las expresiones más representativas de la vida de un pueblo y por tanto uno de los elementos estratégicos para diferenciar y juzgar las relaciones entre las diferentes tribus de la zona” (Martínez-Hernández, 2011, p. 866).

Durkheim no observa el *mito* como falso, sino como la fuerza moral de la sociedad, teniendo una función social, ya que “detrás de esas figuras y de esas metáforas más o menos torpes o refinadas hay una realidad concreta y viva” (Durkheim, 1993, como se citó en Apipilhuasco Miranda, 2014, p. 87); para Mauss (1979) la creencia en el *mito* es “un efecto de la necesidad de todos, de sus deseos unánimes” (p. 136) y a la vez es lo que define la estructura y la organización de una sociedad, pues esta representación del universo dicta las normas sociales.

Siguiendo esta misma línea, Malinowski (1992) ve el *mito* como una realidad que se vive por “la comunidad salvaje”, diciendo que “del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona, para el salvaje, su *mito*” (p. 36), teniendo una validez más allá de la exactitud histórica.

Lévi-Strauss no ve el *mito* como inferior al razonamiento científico, sino como igual, además de no tomarlo como una

manera errónea de ver el mundo que solo surge de una imaginación irracional, pues “partiría de la observación de la naturaleza, y relaciona esos elementos, basados en la lógica y la razón, con los fenómenos sociales y culturales característicos de una determinada población” (Vilariño Pouso, 2025, p. 16); mientras que Geertz, a pesar de no tomar en cuenta el papel del *mito* y solo enfocarse en el ritual religioso y su estudio (Munson, 1986), dice que los símbolos sagrados funcionan para crear una imagen de la construcción del mundo y programar la conducta humana.

Por otro lado, dentro de la filosofía también se llevaron a cabo obras que se contraponían a la visión reduccionista del *mito*. Cassirer consideraba que el *mito* es fundamental en las formas simbólicas, por lo que hay que “interesarse por el *mito* tratando de comprenderlo en sí mismo y desde sí mismo como una forma unitaria de conciencia que tiene un ser específico y un sentido autónomo” (Caragalza, 2022, p. 67); por su parte, Heidegger comprende la tarea mítica de los poetas como esclarecedora de las cosas en su ser, las cuales dan un sentido a la existencia del ser humano, llegando a la verdad, pues “la poesía originaria guardaría la esencia del *mito* como instauración de sentido” (Zuñiga García, 2006, p. 3).

Gadamer ve el *mito* como un instrumento con el que el ser humano interpreta su existencia, “un modo de conocimiento distinto al científico que porta una verdad propia, la cual trasciende la explicación racional: es la voz de un tiempo originario más sabio” (Hernández, 2001, p. 465); y, finalmente, Ricoeur ve el *mito* como un símbolo que debe de desligarse de pretensiones explicativas para así revelar “su

alcance exploratorio y comprensivo, lo que luego denominaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el lazo que une al hombre con su sagrado” (Ricoeur, 1988, citado en Kerbs, 2004, p. 105).

Estos son solo algunos autores de ambas disciplinas que tratan de ver el *mito* más allá de un error no científico. Así el término pasa de la fantasía a tener una verdad profunda, no es contrario al *logos*, sino que el *logos* está siendo expresado en este de una manera en la que es necesario profundizar para conocerlo, pues en el *mythos* hay una verdad esclarecedora cuando se entiende por sí mismo, como se evidenció con Cassirer, Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Es así como ya lo mítico no es contrario o menor a la razón, sino también una expresión lógica que se da por medio de la observación, como se observó en Lévi-Strauss, no siendo histórico, pero sí funcional, pues en este se oculta una función real que influye en la moral, el comportamiento, las relaciones y la estructura dentro de la sociedad o comunidad, como se dijo con Boas, Durkheim, Mauss, Malinowski y Munson).

Sin embargo, a pesar de los intentos que se han llevado a cabo por eliminar el reduccionismo del *mito*, la percepción de este como algo irreal o ignorante prevalece actualmente. La idea de que en la modernidad hay un “desencantamiento” que ha eliminado los *mitos*, la magia y la religión por medio de la razón, la ciencia y la lógica, no es más que un producto de la desvalorización y un falso ideal que trata de ignorar la realidad en la que el pensamiento mítico persiste a pesar del avance de la ciencia (cf. Josephson-Storm, 2017). En la actualidad parece reconocerse más el

concepto del *mito* como “historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana” (Real Academia Española, s. f., acep. 2) o como “persona o cosa a la que se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene” (Real Academia Española, s. f., acep. 4); dicha palabra se observa como algo que no es verdad pero que se piensa que sí, el *mythos* se despegas del *logos* y son estos conceptos los que influyen cuando se utiliza *mito* para hablar de los relatos de distintas culturas o religiones.

Si en el lenguaje cotidiano el *mito* es una falsedad, al hablar de “*mitología*” como referencia a las creencias de otras culturas, la falsedad corrompe este significado y pasan a verse como un estudio de lo irreal. Sapir y Whorf no se equivocaban cuando decían que el vocabulario y la gramática de una lengua tienen mucho que ver con cómo los hablantes de esa lengua piensan sobre su mundo y actúan en este (Krippendorff, 2006, p. 44), pues el lenguaje está fuertemente ligado a la percepción y a la vez está influido por la cultura.

Como ya mencionamos, en la cultura occidental la palabra *mito* ha sufrido cambios tanto por los intelectuales y académicos como por la religión, terminando por asignar la mentira al otro que no es cristiano o que no es *civilizado*. Aún pasa por mi mente conversaciones con colegas que con cierta vergüenza decían no haberse desligado del pensamiento del *mito* y la religión como indicador de ignorancia o retraso intelectual, pues algo tan interiorizado como es el reduccionismo de la *mitología*

como el estudio de lo irreal —al ser “*mito*” una irrealidad en el pensamiento social—, resulta complicado de cambiar.

Tan complicado es el hecho de despegarse de esta concepción tan arraigada a nuestra sociedad sobre los *mitos*, que bien se puede ver cómo entre los autores expuestos que daban mayor valor al *mito*, aún hay rastros de desvalorización. Con esto no me refiero a que el argumento y teorías de los autores sean un error, pues una gran parte de lo que exponen son enormes verdades que han llevado a ver el pensamiento mítico como algo más lógico y estructurado, pero siempre desechado como realidad y tomado como interpretación o construcción.

La base del *mito*:

Para este punto me atrevo a ilustrar una analogía que espero simplifique mi idea, utilizando como término de referencia un objeto o enfoque que quizá diversos autores ya han utilizado para las suyas: la arquitectura. Pediré al lector que imagine el *mito* como un edificio en forma de torre; cada material, varilla, viga, vidrio, desde su base hasta su punta, son los distintos elementos y características que constituyen lo que hace que sea lo que es, siendo el *mito* en sí el conjunto de estas. Cada parte del edificio es necesaria, pero creo que muchos estaremos de acuerdo en que ninguna estructura puede construirse sin uno o más soportes, siendo los cimientos o base el soporte del cual hablaremos aquí.

Rescato de los autores mencionados el que el *mito* debe entenderse por lo que es, es decir, por sí mismo, pues si no se percibe desde su sustancia (lo que hace que cada

relato sea lo que es), seremos incapaces de comprenderlo en realidad. Además, es necesario comprender el *mito* para comprender una cultura y viceversa, ya que “el lenguaje y la cultura [...] son un factor importante a la hora de comprender los *mitos*, pues los tres factores (*mito*, cultura y lenguaje) conviven entre sí y conforman una parte fundamental del otro” (Villegas Jiménez, 2025, p. 37), debiéndose entender estos relatos desde todo su contexto social y ritual (Malinowski, 1926).

Ahora bien, volvamos a la analogía del *mito* como edificio. Si el *mito* debe de entenderse por lo que es en sí y por su contexto, y a la vez este influye en la cultura, es necesario no solo comprender el papel que juega sino qué significa en la cultura en la que se desarrolla. El soporte del edificio es aquí la percepción que tienen los creyentes sobre *mito* o relato, sea que se considere una realidad o una narración con un mensaje moral, ningún texto oral o escrito es capaz de sostenerse sin la percepción de la cultura en la que se realizó.

Un ejemplo de todo lo dicho hasta ahora son las runas nórdicas. A pesar de que varios académicos no apoyan la idea de que las runas en la antigüedad eran vistas como mágicas o místicas y utilizadas para rituales, incluso estos mismos académicos llegando a criticar la fuerte obsesión por su influencia mágica (cf. Schulte, 2015); otros investigadores mantienen y defienden que tenían un carácter mágico (cf. Ellis Davidson, 1990;). Es importante tener claro que las runas no eran vistas como mágicas en todo momento, sino en ciertos contextos, pues a la vez eran una escritura práctica que se utilizaba para firmas, nombramiento

de objetos, títulos de personas, entre otros usos no rituales (cf. Looijenga, 2003). Pero por lo conveniente que resulta como ejemplificación para este artículo, nos enfocaremos en su uso ritual más allá de la escritura práctica común.

Las runas, como dice Galantich (2015) pueden no ser una simple invención por necesidad de los pueblos nórdicos, sino tener un origen *mitológico* derivado de un trasfondo cultural y religioso. Me atrevo a afirmar que resulta claro que la historia de las runas tiene un trasfondo dado por los *mitos*, siendo la prueba por excelencia el episodio en el que Odín se sacrifica —ahorcándose y atravesándose por su lanza—, mencionado en el Hávamál (Edda poética):

Sé que colgué del árbol azotado por el viento

nueve noches enteras,

herido por la lanza, entregado a Odín,

yo mismo a mí mismo,

de aquel árbol del que nadie sabe

de dónde nacen sus raíces.

Pan no me dieron ni cuerno de bebida,

hacia bajo miré;

cogí las runas, gritando las tomé,

y entonces caí

(Bernárdez, 1982, estrofa 138-139)

Galantich menciona que las piedras en las que están inscritas las runas podrían haber sido utilizadas con diversos fines,

desde religiosos, mágicos y míticos, hasta políticos. De todos estos destacaré el caso de la tablilla de Lund, donde se encontró la inscripción “¡Sigvor’s Ingemar shall have my weeping - aallatti!” [¡El Ingemar de Sigvor tendrá mi llanto - aallatti!] (Jesch, 1991, como se citó en Galantich, 2015, p. 43), la cual probablemente sea una mujer maldiciendo a un hombre que la abandonó y a la mujer por la que la abandonó. La explicación que da Galantich a esto es que la inscripción tuviera un mayor peso mágico o mítico como maldición al ser escrita por las runas al estas tener este trasfondo.

Decidí utilizar este ejemplo por dos razones: 1) demostrar la fuerte conexión entre cultura y hábitos con el *mito*, y 2) cómo todos estos elementos tienen como soporte o base la creencia en el relato. Estamos viendo cómo la creencia ritual y mágica de las runas lleva al razonamiento de que se debe escribir la maldición con estas, teniendo sentido esta acción por el pensamiento mítico que hay detrás, pues sin el *mito* de origen divino (el sacrificio de Odín) sería menos lógico el pensar que las runas tienen algún tipo de poder que ayude en la maldición. En otras palabras, el *mito* da el origen que le atribuye una característica divina o mágica a las runas, haciendo que el acto de escribirlas para una maldición tenga mayor autoridad o peso; pero todos estaremos de acuerdo en que ninguna parte de este proceso tendría lógica si no fuera por la creencia de que el *mito* es legítimo, es decir, la creencia de que este es real, sea directamente porque se cree en el sacrificio de Odín o porque se ha tenido una influencia social que ha llevado a tomar todo esto como una realidad. Quien supone que en realidad Odín no se sacrificó

para obtener las runas puede que ya no vea nada de poder en estas, lo que haría que sea un sinsentido el pensar que tiene algún resultado distinto el escribirlas o no para la maldición. La creencia del relato que está detrás legitima el acto que viene *a posteriori* (posteriormente) y el acto no sería sin la creencia *a priori* (anteriormente).

De esta manera, cualquier relato se apoya en que el individuo o la sociedad cree en este. Quien no sale por las noches solo o no lleva a una joven por pensar que puede ser la Tzegua, que “tiene la cara como la calavera de un caballo: los ojos lanzan fuego, enseña con amenaza los dientes pelados y muy grandes, tiene la boca abierta y arroja un vaho por aliento que huele a podrido” (Soto Hall, 1961, como se citó en Zeledón Cartín, 1998, p. 211), significa que esa persona cree que en verdad la Tzegua existe o puede llegar a existir; si un bribri enfermo coloca hojas de banano en el suelo para ir al baño por el buklú bisök, porque “la energía de la persona enferma pasa inmediatamente a los objetos que toca” (García Segura y Rojas, 2021, p. 14), significa que el individuo o la familia creen que en verdad así se transmite esta energía a las cosas (incluyendo el suelo) y a las personas; mientras que un niño que lea el cuento de Caperucita Roja no cree que un lobo lo desviará del camino con engaños, sino que entiende que no hay que hablar con extraños, es decir, cree en el mensaje moral de la narración pero no en la literalidad del acontecimiento. Así es como el sentido del relato está en cómo se entiende, comprendiéndose de la forma en la que los que lo reproducen creen

debe ser tomado, es decir, simplemente se interpreta como se debe de interpretar, no solo según un parecer individual, sino conjunto, pues el análisis recae en lo social y cultural. Es así como de la misma manera en que el lobo habla a Caperucita Roja a pesar de ser un animal, sucede el siguiente hecho en la Biblia:

Entonces Yahvé abrió la boca de la burra, que dijo a Balaán: “¿Qué te he hecho yo para que me pegues? Con esta ya van tres veces.” Respondió Balaán a la burra: “Porque te has burlado de mí. Ojalá tuviera una espada en la mano; ahora mismo te mataba.” Respondió la burra a Balaán: “¿No soy yo tu burra, y me has montado desde siempre hasta el día de hoy? ¿Acaso acostumbro a portarme así contigo?” Respondió él: “No.” (Números 22: 28-30, *Biblia de Jerusalén*)

Así un cristiano o un judío al leer esto podrá creer que en verdad la burra por gracia de Dios reclamó a Balaán con el habla los tres golpes que le dio, pero no aceptará que en verdad un lobo engañó a una niña de capa roja para que tomara el camino más largo. A esto me refiero con que el relato se interpreta según como se debe interpretar, ya que el tomar una narración como real o falsa no solo depende de qué tan realista resulte bajo nuestra experiencia y lógica que los animales no hablen, sino del contexto que tiene para el individuo o la sociedad. Tanto la burra como el lobo son animales que hablan, pero la burra pertenece a un texto sagrado el cual además dice que fue Dios quien le dio la capacidad de hablar, y el lobo es de un relato que está escrito simplemente con fines didácticos

Con esto volvemos al edificio que tiene como base la creencia sobre el relato o el *mito*. Si no entendemos que las runas tienen un origen divino para quien escribió la tablilla de Lund, el acto de maldecir con ellas no tiene tanto sentido; si no comprendemos que la Tzegua es una realidad para quien no salió solo o no ayudó a la joven, su acción es ilógica; si no sabemos que la energía de los enfermos se transmite a los objetos y personas, las hojas de banano en el suelo que colocó un bribri no es más que una acción totalmente irracional; si no entendemos que la burra habló porque Dios se lo permitió, que alguien crea que los burros hablan es simplemente una muestra de ignorancia; al igual que, si por el contrario no comprendemos que el lobo en realidad era una forma de prevenir a la juventud y pensamos que es una realidad, el creer que es falso que hablara es una completa incoherencia. De esta manera, si no entendemos el relato desde la creencia que se tiene sobre este y la realidad que esta tiene en la vida de la persona y su contexto, privamos al edificio de su base o soporte, lo que haría que se derrumbe por completo, es decir, el *mito* y su sentido se desmoronan.

Pero esto que deseo exponer no es solo el decir que el *mito* o el relato es real o no para una persona o cultura, ni que tiene una verdad profunda dentro de estas sociedades, sino que en el análisis de este la idea de que es una realidad esté constantemente presente, casi tomándose como evidente. En los doce autores que expuse se ve el *mito* como la realidad o forma en que los otros ven el mundo -sea vista como correcta o incorrecta-, y en los diez últimos el *mito* es expuesto como aquello que es real por sí mismo y que

tiene una verdad profunda, pero esto no elimina el reduccionismo del *mito*, pues en estos diez últimos autores estos relatos continúan siendo una mera interpretación, producto de la imaginación humana. En otras palabras, no se piensa que el *mito* de Odín colgándose y atravesándose con una lanza es real porque en verdad haya hecho esto, ni que la resurrección de Cristo es real porque Cristo haya resucitado, sino que es real solamente porque es una interpretación del mundo del cristiano y del escandinavo precristiano o algunos ásatruar; el *mito*, bajo estos puntos de vista, no es más que una forma de interpretar la realidad, por lo que no es una realidad en sí, sino una falsedad que simboliza algo real, es decir, el *mito* es un símbolo que tiene funciones sociales e influye en los comportamientos y la estructura al dar un mensaje interpretativo del mundo.

Es cierto que el afirmar que el *mito* es real en cuanto a su función dentro de una sociedad, sus creencias y sus sistemas es afirmar una realidad, pero en este caso no me refiero a la realidad de algo simplemente por su mero existir en la mente o lo que produce, sino como realidad factual en verdad ocurrida en el mundo. En otras palabras, no digo que se debe analizar el *mito* como si fuese verdad porque existe en la sociedad o genera normas, sino tomar en estos procesos analíticos e investigativos al *mito* como sucedido, no como una mera metáfora de algo existente, pues para que algo B sea metáfora de A, requiere que A haya estado presente en un momento en el que B no lo estaba, y B es solo una creación abstracta que se basó en A, desligando

el relato que se encuentra en B de cual sea el origen que le brindó la cultura a la que pertenece y anclándolo al origen que desde nuestros supuestos teóricos es el correcto. Al realizar un proceso como este en el que el *mito* solo es un reflejo de algo más, se pierde el sentido y función principal que tenía este, el cual se sienta sobre la creencia del creyente.

Quizá parezca que lo que digo es que el investigador debe considerar para sí todo *mito* o religión como si fuesen reales en su vida, pero eso no es lo que quiero decir. Lo que propongo es que al momento de tratar o analizar el *mito* de cualquier forma, es irrelevante el profundizar por nuestra cuenta si es real o un mero producto abstracto de la mente humana, pues al aclarar o tener el prejuicio desde un inicio de que el *mito* es de origen imaginario y no factual, estamos derribando nuestro objeto de estudio desde el inicio por medio del característico e impositivo racionalismo y materialismo que tanto preocupa al académico mantener, cuando lo que se estudia es algo que va más allá de ello. El comenzar a investigar y profundizar en el *mito* con la idea de que lo que analizamos es simplemente un reflejo irreal o fantástico del mundo, sin tratar de verlo desde el punto de vista del quien cree en el relato, es una falta de respeto para el creyente, además de que hace aún más complicada la tarea, pues, así como es más difícil recorrer las partes de un edificio destrozado, así lo es examinar el *mito* si no se hace el esfuerzo por entenderlo como lo entiende la persona que sabe interpretarlo según como se debe interpretar. Al tratar de comprender el relato es necesario ponerse en la posición del creyente por un momento

y sentir lo que es la verdad del *mito* no como interpretación, sino como realidad en sí, dejando a un lado la idea de que todo debe tomarse únicamente por medio del enfoque naturalista que caracteriza a la academia.

Muchas veces se suele tener un afán científico e histórico de determinar si un *mito* o personaje mítico fue real en la historia, sea para desmentir el relato, apoyarlo o solamente como proyecto científico y documental, como es el caso de Jesucristo (ej. Meier, 2013, 2000, 2003, 2010, 2017) y Siddharta Gautama Buda o Buda Gautama (ej. Oldenberg, 1882). Se analizan los relatos con el fin de buscar algo más en ello, se busca al Jesús histórico para apoyar su existencia o combatirla con hechos, lo que es muy importante y destacable desde el punto de vista documental, aunque debe de comprenderse cuándo tomar esto en cuenta, pues a la vez el poner como primordial el hecho histórico por encima del *mitológico*, se está quitando su parte principal al *mito*, cuando es claro que el cristiano seguirá creyendo en su existencia y sus obras bíblicas porque su creencia se justifica por los propios *mitos*, siendo innecesario demostrar que un *mito* fue real o no en un análisis basado en lo que es el relato en sí, porque el *mito* se legitima por sí mismo y por el contexto en el que se encuentra, además de por lo que ha hecho en dicho contexto. El esfuerzo por probar el *mito* como algo histórico o ahistórico, factual o no factual, solo extrae de este su parte esencial, ignora lo que es la sustancia que hace que el relato sea lo que es.

Con esta forma de legitimación me refiero a que el *mito* no solo busca aferrarse a la realidad, sino también a que la realidad

se aferre a él, siendo la mera mención relato como irreal una mutilación a la realidad que se conforma por este, además de una manera de poner la voz del investigador por encima de la del creyente. Es claro que el *mito* ejerce o influye en la estructura social como ya se mencionó, y que debemos comprender cómo este impone normas de comportamiento y demás funciones, pero en esto continúa siendo innecesario el relato como imaginario. La tradición oral mantiene con vida el *mito* y a la vez este se apoya de los resultados que en él se relatan, siendo el cielo prueba suficiente de que Atlas lo sostiene o que Maui lo levantó, y la interpretación social de estos acontecimientos como reales suficiente justificación para creer que así sucedió.

CONCLUSIÓN

El *mito* ha sufrido diversas transformaciones a lo largo de su historia como concepto, desde Homero como discurso, hasta su separación y reduccionismo en comparación con el *logos*, y su percepción como atraso, salvajismo o falta de razón. Diversos autores han intentado reivindicar su importancia y lógica, expresando que en estos relatos hay una verdad lógica que no es contraria a la razón y que debe analizarse a profundidad. Sin embargo, la percepción del *mito* como algo irracional o falso aún persiste en la sociedad occidental al ser algo profundamente interiorizado, habiendo todavía una desvalorización de este.

A pesar de que se observe el *mito* como un relato que lleva en sí una verdad profunda y lógica, el *mito* en sí aún se observa como una falsedad. Muchos investigadores suelen adherirse al hecho de que el *mito*

es simplemente un relato irreal que desea mostrar una realidad, entendiéndose solo como metáfora y quitando de este la base que son las creencias que se tiene sobre la narración según su contexto social.

Con todo esto es necesario dejar claro que no afirmo que todo *mito* y religión es una verdad material, natural o factual en sí, o que todos deberían reconocerlo de esta manera, pues de la misma forma en que un cristiano negaría la existencia Odín, culturas politeístas llegarían a negar la existencia de un solo dios, siendo claro que una afirmación como “se deben tomar todos los *mitos* como realidad” puede llevar a conflictos o interpretarse como si se dijera que todos deberían creer en todo. El propósito de lo expuesto aquí no es caer en un subjetivismo total y extremo en nuestras vidas como investigadores, sino reconocer que es una responsabilidad ética por respeto al creyente no buscar deslegitimar el *mito* de manera constante en la investigación y el análisis de este

Para un investigador un *mito* puede no ser tomado como una realidad factual, y el negarle esta clase de pensamiento sería lo mismo a negarle a un creyente la creencia en su *mito*. Sin embargo, la opinión del investigador pasa a ser irrespetuosa no cuando se tiene una realidad epistémica (de conocimiento) distinta o se piensa para sí que algo que contiene un *mito* no es una realidad ontológica (es decir, lo que es) literal, sino cuando se construye una jerarquía de conocimiento que busca difundir el *mito* como algo menos válido o ignorante, cargada de prejuicios que más que comprender el *mito* en sí, lo desprestigia

y con este a sus creyentes. Como se aclaró desde un comienzo, este artículo no discute temas de ética en cuanto a los *mitos*, sino de la mentalidad que se debe de tener a la hora de tratarlo y analizarlo, intentando verlo de la forma más cercana a lo que es en sí.

El *mito* no depende solamente de fundamentos ontológicos y limitarlo a estos sería despojarlo de su sentido y sustancia. Este depende de lo que plantea y lo que se cree de él en la sociedad que lo reproduce, y seguirá existiendo inherentemente de lo que se diga es o no correcto dentro él. Por lo que, si se desea analizar el relato puro de la manera más correcta posible, se debe comprender libre de cualquier prejuicio u opinión que busque reducirlo o hacer menos la percepción del creyente, debiéndose ver más bien desde el punto de vista cultural en el que se desarrolló. Por otro lado, también resulta más importante en nuestra labor (si es que no es un análisis del *mito* en sí), enfocarnos en la influencia que tiene el *mito* en la sociedad más allá de si es o no una verdad factual, pues es cierto que el *mito* determina diversos factores de la sociedad que lo sigue o lo interioriza, llegando a definir costumbres, sistemas económicos, políticos, de poder, de comportamiento, etc., los cuales no dependen de si el investigador considera el relato es una realidad o no, sino de la realidad que constituye en la cultura de la que es parte.

Es una necesidad, tanto social como académica, desligarnos de estos prejuicios que han sido contruidos alrededor del *mito* para su análisis, el de la religión y la cultura. El simple hecho de reproducir discursos que reconocen

estos relatos como algo falso, lleva a pensamientos en donde el creyente del *mito* no es más que ignorante o irracional, generando una jerarquización intelectual y discriminatoria hacia aquellos que ven en este un sentido a su forma de vida.

REFERENCIAS

- Apipilhuasco Miranda, M. F. (2014). *El concepto de mito en la obra de Émile Durkheim* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio UNAM. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/211281>
- Barrera Castañeda, C. F. (2016). *Mito y vida en la filosofía*. Amauta, 11(22). <https://revistas.uniatlantico.edu.co/index.php/Amauta/article/view/1466>
- Bernárdez, E. (Ed.). (1982). *Textos mitológicos de las Eddas*. Madrid: Editora Nacional.
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London: Routledge.
- Biblia de Jerusalén. (2010). *Biblia de Jerusalén* (5.^a ed.). Editorial Desclée de Brouwer.
- Campbell, J. (1991). *El poder del mito* (B. Moyers, Entrev.; C. Aira, Trad.). Emecé Editores.
- Cañas Quirós, R. (2011). *El origen de la filosofía y el retorno de los mitos*. Editorial Costa Rica.
- Clifford Geertz. (2003). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, Trad.). Gedisa.
- Comte, A. (2004). *Curso de filosofía positiva* (C. Lessining, Trad.). Ediciones Libertador. (Obra original publicada en 1830–1842)
- Detienne, M. (2004). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (J. J. Herrera, Trad.). Taurus.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (L. Gil, Trad.). Colección Labor. <https://archive.org/details/eliade-mircea-mito-y-realidad-1963-1991>
- Ellis Davidson, H. R. (1990). *Gods and myths of Northern Europe*. Penguin Books.
- Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada: Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922)
- Frog. (2018). *Myth. Humanities*, 7(1), 14. <https://doi.org/10.3390/h7010014>
- Galantich, C. D. (2015). *Scandinavian cultural traditions as evidenced by Viking Age runestones: How religion and politics were used to influence social change* [Tesis de maestría, University of Glasgow]. Enlighten: Theses. <https://doi.org/10.5525/gla.thesis.6869>
- Garagalza, L. (2022). El mito como forma simbólica en la obra de E. Cassirer. *Estudios Filosóficos*, 40(113), 63–76. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/327>
- García Segura, A., y Jaén Rojas, A. (2021). Conceptos y prácticas culturales de la medicina ancestral bribri y cabécar en Costa Rica. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 18(2), 1–19.

- González Ríos, A. (2016). *¿Qué es el mito? Algunos presupuestos metódicos y epistemológicos para su estudio*. Historias del Orbis Terrarum, (16), 37–70.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser* (M. Garrido, J. L. Molinuevo & F. Duque, trads.; 2.^a ed.). Editorial Tecnos.
- Hernández, S. M. (2001). Reseña de Mito y razón, de H.-G. Gadamer. Iztapalapa, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (50), 464–468.
- Josephson-Storm, J. A. (2017). *The myth of disenchantment: Magic, modernity, and the birth of the human sciences*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226403533.001.0001>
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos* (L. Escolar Bareño, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica.
- Krippendorff, K. (2006). *The semantic turn: A new foundation for design*. CRC Press.
- Langer, S. K. (1948). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. The New American Library.
- Lawrence-Hart, G., y Tamunoiyalla, S. (2025). Myth as a critical religious-cultural phenomenon in African studies. *BW Academic Journal*, 2, 47–61. <https://bwjournal.org/index.php/bsjournal/article/view/2799>
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido* (6.^a reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas II: De la miel a las cenizas* (J. Almela, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Siglo XXI Editores.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive psychology*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Malinowski, B. (1992). *Magia, ciencia y religión* (A. Pérez Ramos, Trad.). Planeta-Agostini. (Obra original publicada en 1948)
- Martínez-Hernández, A. (2011). *El dibujante de límites: Franz Boas y la (im)posibilidad del concepto de cultura en antropología*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, 18(3), 861–876.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología* (T. Rubio de Martín-Retortillo, Trad.). Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1950)
- Meier, J. P. (2000). *Un judío marginal: Tomo II/2. Los milagros* (S. Fernández Martínez, Trad.). Editorial Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2003). *Un judío marginal: Tomo III. Compañeros y competidores* (S. Fernández Martínez, Trad.). Editorial Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2010). *Un judío marginal: Tomo IV. Ley y amor* (S. Fernández Martínez, Trad.). Editorial Verbo Divino.
- Meier, J. P. (2013). *Un judío marginal: Tomo I. Las raíces del problema y de la persona. Nueva visión del Jesús histórico*. Editorial Verbo Divino.

Meier, J. P. (2017). *Un judío marginal: Tomo V. La autenticidad de las parábolas a examen*. Editorial Verbo Divino.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Planeta-De Agostini.

Munson, H., Jr. (1986). Geertz on religion: The theory and the practice. *Religion*, 16, 19–32.

Oldenberg, H. (1882). *Buddha: His life, his doctrine, his order* (W. Hoey, Trad.). Williams.

Schulte, M. (2015). Runology and historical sociolinguistics: On runic writing and its social history in the first millennium. *Journal of Historical Sociolinguistics*, 1(1), 87–110. <https://doi.org/10.1515/jhsl-2015-0004>

Vilariño Pouso, J. (2025). Análisis del mito: El mito estructural de Lévi-Strauss. *Historia Digital*, 26(46), 149–168.

Villegas Jiménez, S. J. (2025). La categorización del mito: entre la mirada académica y la voz cultural. *Revista Raíces*, 1(1), 33-41. <https://hdl.handle.net/10669/103719>

Zeledón Cartín, E. (Comp.). (1998). *Leyendas costarricenses* (4.^a ed.). EUNA.

Zúñiga García, J. F. (2006). Mito, verdad y filosofía. *Gazeta de Antropología*, 22, Artículo 30. <http://hdl.handle.net/10481/7108>

Sebastián J. Villegas Jiménez,
Estudiante de la Escuela de Antropología
de la Universidad de Costa Rica. Correo:
sebastian.villegasjimenez@ucr.ac.cr

-



La estética-política contemporánea de Christoph Menke como amalgama entre las Humanidades y lo sociojurídico

Christoph Menke's Contemporary Aesthetic-Political Thought: An Amalgamation of the Humanities and Socio-Legal Studies

Luis Andrés Delgado

Resumen

En estas páginas la naturaleza humana, que crea, se explica en la relación entre la Fuerza y la Facultad que se configura sociojurídicamente. Explicar el cómo nace una idea en una mente humana que, eventualmente, se convierte en algo bello es uno de los más fascinantes debates de tener antes de morir. Durante el avance de los argumentos de este artículo, se mencionarán las obras filosóficas de Menke que sirven como elemento para desarrollarlos más en otras disciplinas. El contextualizar el proceso histórico del cómo vivimos las Artes hoy es parte importante del rol de la política en este artículo interdisciplinario. Con referentes culturales desde inicios del pensamiento occidental y hasta experiencias artísticas particulares, se pretende explicar los conceptos aquí descritos. La filosofía Contemporánea, como subproducto de la superación de ciertas ideas modernas, debe buscar su propio lugar en la producción de Conocimiento ya que enfrenta un (hipotético) futuro.

Palabras clave: *mito, antropología, filosofía, religión, cultura*

Abstract

: In these pages the human nature, which creates, is explained by the relationship between Force and Faculty that is configured socio-legally. Explaining how an idea is born in a human mind that, eventually, ends up becoming something beautiful is one of the most fascinating debates to face before passing away. During the advancement of the arguments in this article, Menke's specific philosophical works will be mentioned, which serve as an element to further development in other disciplines. Contextualizing the historical process of how we experience the arts today is an important part of the role of politics in this interdisciplinary paper. Using cultural references from the beginnings of Western thought to particular artistic experiences, the aim is to explain the concepts described here. Contemporary philosophy, as a byproduct of overcoming certain modern ideas, must find its own place in the production of knowledge given that faces a (hypothetical) future.

Keywords: *Fuerza, Facultad, Estética, Representar, Derecho social, Libertad, Arte.*

Recibido: 01/04/2026

Aprobado: 22/04/2026

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en tiempos donde -estando sobreestimulados por nuestro entorno- ni siquiera se tiene certeza de si se necesita desacelerar paliativamente o flexibilizarse cognitivamente, en cambio anteriormente en el inicio de la Modernidad europea el quehacer artístico se dedicó a generar Belleza tal-cual dentro de la división social del trabajo (parte de lo que es una *Gesellschaft*: sociedad política) sin ánimos de prestarse para la Salud mental colectiva.

En este sentido, perfectamente, Christoph podría dedicar su producción intelectual al pasado europeo medieval pero voluntariamente fija su trabajo filosófico hacia las circunstancias sociales que -de hecho- están en pleno desarrollo y/o el registro de tales; y que amerita una constante evaluación crítica de su status ontológico y las repercusiones morales consecuentes (similar a lo que son los descubrimientos científicos y la opinión de la *comunidad científica*). Y, como si no fuera suficiente, este reto epistémico además con un sólido compromiso contemporáneo para/con el Materialismo filosófico (con fuertes influencias con perspectivas como las de la Escuela de Frankfurt).

Christoph Menke es un filósofo alemán reconocido por ser uno de -si no el más- prolífico sobre “Estética contemporánea” mundialmente, nacido en el año 1958 (Colonia) y que hoy día desempeña la labor de: encargado de la Filosofía-práctica (con énfasis en el Derecho y la Política) en la Universidad Goethe (Frankfurt) desde el año 2009.

Cualquier ser humano que existe posee lenguaje y ha padecido (como lo dirían en la

Antigua Grecia con su ‘*pathos*’) lo que es la angustia o un orgasmo -independientemente del momento histórico y su contexto cultural- ha constatado en sus propias carnes la diferencia entre oír frecuencias y amplitudes con respecto a lo que sería escuchar intencionalmente tal intervención del Mundo en el propio oído, o lo que es simplemente tener ojos-funcionales distinto al inyectar de detalle el experimentar(se) en *primera persona* ante un fascinante panorama natural; ese tipo de anécdotas cotidianas son las que explica lo que es una: experiencia estética. Este tipo de recursos explicativos son los que nos hacen reafirmar que: “Menke busca desarrollar, más bien, una estética de carácter antropológico...” (Galfione, 2021, p. 351).

El por qué se le denomina Estética-política a las ideas provenientes de Menke, se da por motivos de que “La dimensión estética es autónoma porque involucra fuerzas que se encuentran liberadas de toda normativa social, pero es simultáneamente un hecho social...” (Galfione, 2021, p. 356). Junto a Friedrich Engels (1820-1895), Karl Marx, creó el paradigma filosófico denominado: *Histórico-materialista*; a modo de reinterpretación de Hegel. Y es necesario mencionar, igualmente, que hay filósofos de izquierda como Louis Althusser (1918 - 1990) que si bien concuerdan con éste programa *político* no lo categorizarían de la misma forma (como paradigma filosófico) pero -como mínimo- epistemológicamente si sería aplicable como: abordaje teórico-metodológico para las Ciencias Sociales.

Para empezar a comprender lo que propone este esteta alemán para/desde

nuestra actualidad es importante considerar que es justamente éste “...el contexto en el cual es necesario cerrar la peligrosa brecha entre autonomía y heteronomía...” (Galfione, 2021, p. 349) entre nuestros propios pensamientos y/o emociones.

La Estética, como campo filosófico (es decir con *Selbständigkeit*: independencia, autonomía), surge en Europa a finales del siglo XVIII encarnada en las obras de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 - 1762). El estado de su *magnus opus* (obra maestra), hoy en día, se puede resumir en que apenas: “En 2007, la *Aesthetica* fue finalmente traducida totalmente en la lengua materna de Baumgarten, el alemán...” (Blahutková, 2014, p. 11) del latín.

Como contrapropuesta, planteó una ampliación epistémica al reaccionar a que “... esta crisis se debe al ostracismo de la historia y teoría del arte que no parece poder salir de su obsesión clasificatoria, interpretativa y secuencializadora...” (Elizalde, 2017, p. 129).

Aunque es uno de los más reconocidos discípulos, académicos, de Gottfried Leibniz (1646 - 1716), su huella nace de las discrepancias con éste como -por ejemplo- el creer que “lo racional es superior a lo irracional para efectos de producir Conocimiento” (a pesar de que, ambas, pertenecen a nuestro Ser como los pensamientos y las emociones) y se refleja en: “El presupuesto que tal recuperación exige es la revalorización de la información sensible y la dignificación de la imaginación” (Valle, 2008, p. 6). Como primer filósofo, moderno, con este tipo de sistematización de postulados: “La Estética, para Baumgarten, tiene que ver,

pues, con los conocimientos(...) que tienen una naturaleza clara, pero imprecisa” (Valle, 2008, p. 8).

En palabras del autor analizado en este escrito, encontramos que: el “...conocer sensible se transforman y se intensifican a tal punto que comienzan a jugar...” (Menke, 2020, p. 78) como reflectivo de su *Fuerza* canalizada en Facultades humanas. Por lo que, actualizadas, perspectivas como las de Christoph se iluminan como merecedoras de exploración y experimentación transdisciplinaria.

En su trabajo “Menke procura fundamentar su postura a partir de una peculiar reconstrucción de los orígenes de la estética en Alexander Baumgarten” (Galfione, 2021, p. 348) porque “Esta autonomía es un logro histórico que la diferencia del arte premoderno, la cual (...) era más obvia en su función” (Fernandez, 2017, p. 68). Nuestras vivencias verifican que es un hecho que, con la III Guerra Mundial respirándonos en la nuca, seguimos consumiendo arte (en todas sus manifestaciones) porque es un rasgo de nuestra propia ontología que no podemos ignorar: como los solemnes violinistas del Titanic.

Con los recursos existenciales de/desde la Contemporaneidad: “...¿somos seres libres que nos auto-determinamos, o bien, somos seres que por nuestra determinación natural nos vemos limitados?” (Garnica, 2023, p. 1); claramente “...esta pregunta socava de qué modo se ha constituido la subjetividad moderna...” (Garnica, 2023, p. 3).

Estéticamente, en el paso de la era Medieval a la Moderna industrializada: “Lo interesante (...) es el desplazamiento que se da de la belleza metafísica hacia la belleza sensible...” (Valle, 2008, p. 7). Entonces, es momento para que el lector de estas palabras se cuestione: ¿lo contemporáneo es lo que consta desde la(s) Guerra(s) Mundial(es) hasta un hipotético-Futuro? Dado que el impacto, tecnológico, de estas Guerras fue de alcance planetario y omniabarcante.

En palabras de Menke, la Normatividad es lo previamente-existente y aceptado por la comunidad (*Gemeinschaft*) y normalizado institucionalmente (la tradición que antecede lo innovador críticamente). En contraposición de lo *no-normativo* (capturable estéticamente) generando conciencia de la existencia de lo *político* (y no al revés, colocando a la Estética como un *filtro decorativo* y poco más). Opuesto, y como chispa sociopolítica, se rastrea el concepto de *No-normatividad* ya que “...a Menke le interesa la estética en la medida en que ésta permite cultivar un momento de (...) relación reflexiva...” (Menke, 2023, p. IX-X).

Es interesante el caso del género artístico de la *ciencia ficción*: algunas personas argumentan que al no plasmar la realidad tangible y verificable va en detrimento de su calidad estética. Si se pretendiese publicar algo que, aunque comparte atributos materiales con nuestro ambiente, lo cuestiona y critica: ¿por qué muchas personas han publicado con otros seudónimos? Si no es por autoprotección en tiempos de escasez de derechos a la libre expresión, como las mujeres en tiempos del heteropatriarcado. Y sin ser el único ejemplo,

porque también se puede traer sobre la mesa a la obra literaria publicada en el año 1949 titulada: “1984” por George Orwell, que es claramente prohibida por regímenes autoritarios alrededor del planeta. Y su “*Thinkpol*” (policía del pensamiento, en “*neolengua*”) que hoy día le denominamos: globalización de la invasión cibernética de nuestra privacidad.

Se reciben críticas cuando lo-que-es, es: una crítica mordaz a la Industrialización y sus consecuencias en las vidas de las personas. Por otro lado, uno de los géneros artísticos (pero no el único) que pretenden emular y/o proyectar el contexto tal cual es: el documental (no un falso documental, ni una biografía). ¿Por qué no una biografía si estamos hablando de humanos de carne y hueso?

Porque toda biografía se ve limitada por dos variables: la moral de la sociedad que normativiza su divulgación, y una correspondiente *línea editorial* (que es ideológica) de quién lo produce para que sea consumido por el público. Si alguien discrepa, y creyera que son decisiones de *producción apolíticas* en pro de hacer más digerible su contenido, cae en un optimismo excesivo (para los ojos del escritor de este artículo) que descansa en supuesta neutralidad gris.

Esencialmente, y basándose en una investigación sobre la naturaleza humana, “...Menke aborda el derecho en tanto (...) un momento estético, un momento en el cual el derecho toma distancia de la práctica normativa...” (Menke, 2023, p. X).

No está demás el recalcar que, este esquema filosófico, apuesta por el *Realismo político* que -existencialmente- se debe

recalar que “...de aquí no se infiere de manera necesaria ni que la crítica deba acoplarse al modelo jurídico ni que deba extraer de él sus criterios normativos” (Menke, 2023, p. XVI). De hecho: por parte de Christoph -en el año 2018- se profundizó la temática de la *Crisis política*, aunque curiosamente en algunas traducciones se utiliza Muerte (siendo nosotros seres finitos, pero orgánicamente sensibles).

Subcapítulo I: Crítica de los derechos sociales (modernos)

Antes de proceder al acto de criticar, desde la Filosofía, es éticamente necesario el explicar lo que es. Es decir: sus límites epistémicos, como lo evidencia la herencia *kantiana*. Desde las publicaciones singulares, de Menke, será especialmente aplicado a lo que son los Derechos sociales modernos cuya praxis responde a la noción de: *Zwangsrecht* (interpretable como: el Derecho coercitivo).

Lo que hay que establecer explícitamente es que, primeramente, “La crítica (...) supone un autodistanciamiento de lo social que permite poner límites al ejercicio indiscriminado de la violencia” (Menke, 2023, p. XIV). Pero la transformación social, contemporánea, no se conforma con el simple hecho de ser un *ciudadano* -consciente de sí- “...ya que la crítica alcanza su verdadero sentido en cuanto se vuelve contra el derecho y deja de limitarse a señalar lo obvio, la persistencia de la violencia allí donde ésta resulta evidente...” (Menke, 2023, p. XIV); y que no es ajena a nuestra manera de ser Humanos.

La censura de la crítica-a-los-derechos, como sujeto de derecho, es prácticamente un oxímoron, pero -en términos sociojurídicos- al menos es, sin duda alguna, violencia estatal y el Arte de protesta es uno de los mejores espacios para visibilizarla desde la intersubjetividad. Congruentemente con el hecho de que la hegemonía vigente en este siglo XXI es el Capitalismo y su privatización galopante (que es otro requisito de la Modernidad eurocéntrica), como modelo socioeconómico, no hay duda alguna de que condiciona el desempeño de las entidades estatales.

Además, uno de los desvíos más plausibles, estética y políticamente, entre el pensamiento europeo del siglo XIX y nuestro siglo XXI es el hecho de que: “... el proyecto humanista de la ilustración se confronta con la idea de progreso material e individualista del capitalismo” (Elizalde, 2017, p. 130).

El enfoque particular, escudriñado en esta ocasión, descansa en que: “La propuesta del autor se opone a la reducción del derecho como garantía de la realización privada y subjetiva del interés individual, (...) de “seguridad en el goce privado” (Garnica, 2023, p. 4); para intereses de la Estética, pero no exclusivamente.

Esta postura, evidentemente, anticapitalista se puede desembrollar mediante la demostración científica de que para Charles Darwin (1809-1882), “evolucionar es adaptarse” pero el sistema capitalista es -desde siempre- de carácter autodestructivo. Hoy día queda ampliamente probado que: “La revolución se supone que es el escape de la crisis” (Menke, 2017, p. 314).

Desde la Filosofía de la Ciencia: “La *Estética* en este caso no es una psicología de la percepción ni una fisiología de las sensaciones” (Valle, 2008, p. 14) y es otro de los motivos por lo que se debate -interculturalmente- sobre el mismo objeto en cuestión: el objeto estético. Extendiendo esta interpretación de la Revolución socialista, se plantea como respuesta a las paradójicas circunstancias que se experimentan -al recorrer nuestras calles- ya que “El presente se experimenta como una crisis” (Menke, 2017, p. 314) mientras que “...la vigencia de la tragedia se articula desde una doble perspectiva, en tanto es una interrogante por la forma estética y por la experiencia trágica” (Brncic, 2009, p. 279).

En este momento, como mínimo, se plantea un cuestionamiento estético-político que puede ayudarnos a vislumbrar este punto: ¿el ser usuario de Arteterapia es un acto revolucionario al visitar intencionalmente las heridas sufridas en medio de esta tormenta neoliberal? ¿Y ese mismo acceso a Arteterapia: termina siendo un derecho social o un privilegio de unos pocos?

Si el *placer estético*, como manifestación del derecho al arte, no se entiende como algo que nace desde lo colectivo y se esclarece que demanda el ser-socializado (para cumplir su objetivo) horizontalmente, entonces es colocarse como adversario de Menke ya que su fin no es hacer Arte porque-sí ya que: “El oscuro mecanismo del alma humana no es biológico” (Menke, 2020, p. 44). Viniendo desde la mente del, denominado, *primer biólogo* de la historia occidental y que cuya apuesta intelectual fue por dotar de más peso

a la Materia -por encima de la Forma al estilo platónico- parecería idóneo el añadir la premisa de que según Aristóteles: “El ocio se relaciona con la realización del fin supremo del ser humano...” (Amigo, 2014, p. 453).

Es válido afirmar que procuramos convivir, pero también, algunas personas nacen con aptitudes artísticas sobresalientes e innatas que necesitan cierto procesamiento social de una u otra manera: siempre con la vista puesta en que las omisiones abren la oportunidad de realizar un reclamo de injusticia a *posteriori*; es decir: “Sabemos de nuestra naturaleza estética porque hemos tenido experiencia del manifestarse tal interrupción” (Menke, 2020, p. 56) durante nuestra vida.

La misma noción de niño genio, que muchas veces obsesionó a la Psicología Evolutiva desde el siglo XX, no es única de las Bellas Artes ya que igual aplica tanto en deportes como en *lógica-matemática* -por ejemplo- pero en todas y cada una de ellas para pretender el máximo potencial (al estilo aristotélico) de este ser humano en su primer infancia (previo a los 6 años de edad) idealmente se requiere una socialización consciente de la integralidad de la persona que se está educando de la mano con la cultura que lo vio nacer; lastimosamente sabemos que la historia de la Humanidad está lejos de un ideal de paz y equilibrio. En esta dirección, ideológica, hallamos que efectivamente “...la crítica asume la tarea de movilizar los aspectos institucionales que habrían quedado rezagados” (Menke, 2023, p. XV).

Se habla de Tragedia, más allá de ser propio del vocabulario estético, sino que en términos prácticos debido a que: “El fracaso

estético de la acción en la representación es el germen de esta tragedia” (Brncic, 2009, p. 285) que sí o sí es un reflejo de un no-acceso a derechos adquiridos -supuestamente- sólo por existir y tener papeles de algún Estado-nación. En este sentido, “Es meta tragedia (...) el componente trágico de la praxis no puede superarse, (...) evidenciando la lucha interminable entre lo práctico y lo estético” (Brncic, 2009, p. 282).

Eso sí, a pesar de, en este caso: el énfasis propuesto por Christoph no desemboca en pesimismo irresoluble ni abandono de la fraternidad entre *homo sapiens sapiens*. ¿Un ejemplo de ello? Pues el desacuerdo para/con el Anarquismo, que también es teóricamente-moderno, proviene del creer que la figura sociojurídica del Estado-moderno es prescindible y cuasidecorativo (por lo anticuado y disfuncional que aparenta estar).

Menke -desde su trinchera filosófica y- dada el omnipresente influjo de Hegel diría que este imprudente acto se puede elucidar como entregarse al *Natürliche wille* (que en español se puede leer como: Voluntad natural no-racionalizada, animal) siendo un camino diferente al del *Bildung* hegeleano (que es esa segunda-naturaleza cognoscitiva que adquirimos durante la socialización) mientras que -para él- se remite a “...la dimensión social y por medio del cual las sociedades existentes procuran limitar o regular el ejercicio desnudo de la violencia...” (Menke, 2023, p. XVII) constitutiva a nuestro Ser.

El legado de Hegel se puede analizar detenidamente el artículo de Christoph (2013) y -a continuación- se procederá a vincular algunos de sus argumentos para fundamentar

nuestras incógnitas, por ejemplo: si “Menke sostiene que la estética en tanto filosofía debe plantear las siguientes preguntas: ¿cómo se muestra el espíritu humano en el arte?” (Zuñiga, 2021, p. 202).

Es crucial resaltar una propiedad que otorga tal “superación” (*Aufhebung*) hegeleana: somos idealistamente imperfectos pero perfectibles mediante *habitus*. Los *homos sapiens sapiens* podemos nacer, o no, con dotes artísticos, pero ineludiblemente la estimulación y enseñanzas desde las primeras etapas del desarrollo cognoscitivo definitivamente marcará un parteaguas de lo que termine realizando (o no) tal ser humano (lejos de esencialismos fijos). Nuestra naturaleza humana se comparte, independientemente de regiones y culturas, y ese es el fundamento de los Derechos Humanos en tiempos post-Guerras mundiales.

¿Es acaso posible calcular el costo existencial de la negligencia deliberada de los Estados modernos, o los muchos crímenes que se pueden prevenir al enseñarle a los humanos a tocar un violín o a danzar? Y para nadie es un secreto que un énfasis materialista, lejos de deidades ni misticismos, apuesta por lo que la Ciencia realiza detallado escrutinio; como el aporte histórico de Lev Vigotsky (1896 - 1934) a la historia de la Psicología del Desarrollo y quien también bebió de la filosofía hegeleana.

Las facultades, desde la mente de Menke, son viables tras abrazar que “El concepto de segunda naturaleza es un concepto de crítica porque es la manera cognitiva que elabora la contradicción entre un concepto y su realidad...” (Menke,

2013, p. 41) y “Esto define al *habitus* como mecanismos espirituales” (Menke, 2013, p. 40). Con el adjetivo de segunda, porque no niega nuestra animalidad, sino una mucho más compleja que sólo sobrevivir al añadir: cultura y lenguaje. Los *habitus* son los átomos y el *Espíritu* de la época es el cuerpo que compone, ambos perceptibles desde un exquisito ángulo si actuamos desde la *Estética* porque correlaciona lo subjetivo con lo objetivo.

El término utilizado para desmenuzar a la, primer, naturaleza-animal es el de *Naturzustand* (estado de naturaleza, no libre racionalmente) mientras que “...en el proceso de educación, la libertad se convierte en necesidad, y la liberación de esa existencia natural hacia algo nuevo...” (Menke, 2013, p. 33); alguien potencialmente mejor multidimensionalmente. Uno de los grandes teóricos de los Estados-nación, modernos, es Hegel y por este motivo encontramos aún en pleno siglo XXI premisas como que: “El derecho debe ser criticado (...) en función de la violencia que es constitutiva de su forma...” (Menke, 2023, p. XVII).

No está de más el retomar que otro los atributos de la dialéctica *hegeleana* se explica como historicista (occidentalmente) desde un contexto y/o espacio-tiempo específico, con su configuración particular que es producto de la tensión dialéctica del Mundo, a diferencia de otros filósofos de finales del siglo XIX como Husserl y/o Kant; y Menke rescata esto, y lo replica, pero ya desde nuestros días que la *Estética* está consignada como una subrama filosófica con su propia voz y una historia de más de dos siglos.

Consecuentemente, se destaca: “Esto por que la revolución no sólo transforma las condiciones individuales y las instituciones, más bien cambia el cómo son...” (Menke, 2017, p. 320). En búsqueda de Belleza en lo real: ¿cómo crear Arte sin caer en versiones crédulas e idealizadas en/desde el Mundo? Porque no perder la esperanza política, espíritu heredado de toda la Escuela de Frankfurt, es no entregarse a un optimismo superficial de supervivencia sino insistir en la búsqueda de los últimos resquicios de la Humanismo en nuestro(s) camino(s).

Es decir: el cómo desempeñamos, o no, nuestras habilidades propias se encuentran directamente condicionado al rol de las Instituciones sociales vinculadas (así sean nulas a modo de omisión) para efectos de entender cuáles son los “marcos de fiscalización y/o valoración ética” socioculturales. Por ese motivo se duda sobre si “Si la crítica intelectual es (...) tomando sus criterios de las formas institucionalizadas...” (Menke, 2023, p. XV) y antropológicamente se recurre a las cotidianidades concretas de los miembros de la sociedad civil.

Desde los -inicios de los- postulados occidentales el *phármakon* aplicaba tanto a algo venenoso como a algún brebaje medicinal. Si lo llevamos a nuestro aspecto simbólico somos capaces de crear conceptos abstractos, como el Tiempo o Dioses, y autoesclavizarnos por insípida supervivencia dado lo que nuestros relojes en nuestras muñecas son tanto materia como representativamente un síntoma de dictadura autoimpuesta (que dista mucho de la conciencia de ser-mortales).

Subcapítulo II: apuntes sobre la Antropología *estética*

Para este filósofo alemán, lo *político* se genera de lo estético no normativo; siempre y cuando estas experiencias estéticas se vuelven hacia lo consciente a raíz de la realidad entendida materialistamente. Reforzando el carácter político, de esta Estética, se corrobora que “Menke relega el momento reproductivo, ligado al afianzamiento de las facultades existentes, y resguarda al arte auténtico de toda posible complicidad con las relaciones sociales existentes” (Galfione, 2021, p. 356) además de que “Ciertamente el arte no logra ofrecernos una imagen reconciliada de nosotros mismos –ya que esta es por definición imposible...” (Galfione, 2021, p. 357) por motivos sencillos de aprehender como: limitantes técnicas correspondientes a cada época histórica y/o desigualdad entre clases sociales en un modelo económico capitalista-neoliberal que, sin ser primicia en la historia de la Humanidad, es lo que nos requiere nuestro empeño a corto plazo ético-políticamente.

Importante retomar que, desde estas trincheras antagonistas, la *Estética* repele las consecuencias políticas de la producción filosófica desde ésta: niega el vínculo *estético-político* pues. Ante esta tibia premisa, Christoph no sólo discrepa ideológicamente con esa postura conservadora e irresponsable, sino que tampoco estaría de acuerdo con que “el Arte va a salvar al Mundo” pero lo que sí afirma vehementemente es que la *Estética* permite entender e intervenir la/ nuestra realidad. ¿Qué mejor evidencia

de ello que el placer ante la Belleza que experimentamos mientras existimos?

Otra manera de entender esta noción de *no-normatividad* política se puede ejemplificar concretamente con el siguiente argumento: una persona que se dedique al Arte proviene de una tradición/movimiento desde el cual se formó, pero -al mismo tiempo- es consciente de que carga con una expectativa de la sociedad de ser creativo e innovador (es decir: directa o indirectamente criticará a la tradición que lo vio surgir como artista). Lo que es lo mismo a reconocer que uno es fisiológicamente capaz de seguir con el patrón de comportamiento de lo que se viene entendiendo por *políticamente correcto, normal y/o bueno*, pero a lo que incita la voluntad-personal es a algo -ontológicamente- distinto y el llevarlo a cabo es algo que hay que asumir moralmente; por esta razón es que en palabras de Menke: “La revolución es como el arte: capacidad de no-ser-capaz” (p. 55)” (Garnica, 2023, p. 3) marcando una impronta que se hace sentir fuertemente.

Tanto íntimamente como al convertirse en Ciudadano (como lo que fue ser parte de una *Polis* contra *los bárbaros*, hace más o menos dos milenios) tenemos el potencial de realizar acciones en perjuicio de otro ser humano (sea el que sea: desde mentir hasta asesinar) pero lo que se juzga -moralmente- es la acción concreta tal-cual: un detalle más que -independientemente de la postura de Christoph- nos hace énfasis en la filosofía materialista.

Lo que corrobora que si poseemos habilidades estéticas naturales (al mismo que somos animales con dinámico lenguaje) recae en el acogimiento y estimulación

sistemática de la coyuntura política que recibe a ese *humano bebé* los productos intelectuales de éste en un hipotético futuro: y es un derecho el ejercer nuestras aptitudes que puede beneficiar al grupo con el que se coexistirá y convive. No se tiene el mismo acceso a un instrumento musical como un piano desde una favela en Brasil, que desde un hogar en Ginebra (Suiza).

Si la Moral es un requisito para el paso del nomadismo hacia la agricultura sedentaria, en términos prehistóricos, el autor nos propone: “¿Cómo puede la afirmación de sí en el disfrute estético de uno mismo adquirir significado ético?” (Menke, 2020, p. 106). En ese sentido, lo “antropológico significa que la auto inversión del *espíritu* que engendra su manifestación como segunda naturaleza es la ley que domina sobre el *espíritu* en su apariencia humana” (Menke, 2013, p. 42) que en inglés se describe como: *self-inversion* (autoimbuirse).

Aristóteles y su interpretación de la Tragedia Griega nos sirve, al menos, en dos vías: primero para Sensibilizar nuestras políticas contemporáneas debido a que “...tiene que despertar compasión (*éleos*) y temor (*phóbos*) en el espectador. Aristóteles las consideraba las emociones trágicas...” (Amigo, 2014, p. 469) para comprender(nos) totalmente como “animales políticos” que somos, y segundo para “Politizar nuestra sensibilidad” porque “*Vincula (...) a la conciencia de que a nosotros mismos nos ocurriera algo semejante*” (Amigo, 2014, p. 469).

Esta incendiaria idea se identifica como antagonista de cualquier ápice de

“reduccionismos biológicos”, en los que no son pocas veces que caen las Ciencias sean -por ejemplo- sociales o biomédicas, debido a que: “A diferencia de la perspectiva biológica, el cuerpo viviente es entendido en sus movimientos y cambios estéticos más como una “expresión de un principio interno...” (Garnica, 2023, p. 2).

Eso sí, matizado con argumentos de otros paradigmas que dan como resultado argumentos que son profundamente retadores, lo cierto es que la vida humana (según la perspectiva de Menke) se componen de las síntesis de las tensiones-propias entre nuestra *Fuerza* y nuestras *Facultades*, cuyo subproducto total es lo real que es analizable estéticamente y cuyos frutos filosóficos serán recibidos por una coyuntura institucional y cultural: negligente o no.

A continuación, se procederá a definir ambas, y a detallar la correlación entre éstas. Por *Fuerza* entendemos, básicamente, que conceptualmente es: “...la condición de posibilidad para la conformación de las facultades prácticas en ejercicio...” (Menke, 2020, p. 68) ya que “...las expresiones de la fuerza estética no están de acuerdo entre sí...” (Menke, 2020, p. 48) y una manifestación de esto es -por ejemplo- cuando uno llora desprevenidamente/incontrolablemente al disfrutar de una película o un concierto de música, entre otros. Similar a un impulso innato y constante, natural, cuasiesencial hacia la Creatividad y la resolución de conflictos; los mismos que muchas veces son provocados por nuestra existencia per se -como especie- cual boomerang.

Por otro lado, la *Facultad* -además de ser heredada de la filosofía de Baumgarten- igualmente posee atributos como: el ser “...el modo de efectuarse (...) la escena primordial de la subjetivación...” (Menke, 2020, p. 68) e incluso va aunado el que con el “conocer sensible se transforman y se intensifican a tal punto que comienzan a jugar” (Menke, 2020, p. 78). Éste es un llamado a poner en praxis este “...arte del juego que re-simbolice el espacio de unidad del mundo y su constante transformación y reconfiguración” (Elizalde, 2017, p. 139). En el año 2017 se expuso al público en general el abordaje de Menke sobre este concepto que -a grosso modo- se puede resumir en: “La posibilidad de la revolución descansa en revolucionar las habilidades” (Menke, 2017, p. 313).

El señalar que existen contrincantes del Materialismo filosófico es parte de este panorama, y ante esto es adecuado compartir lo siguiente: desde la óptica de la Física-teórica moderna antes del Big Bang no había la maravillosa diversidad de “entidades celestes” en el universo y desde una única *Unidad-conglomerada* que explotó creando -básicamente- todo lo que *posiblemente existente* como Grund (es decir: fundamento) plausible se puede ilustrar la noción de Inmanencia (material-científica).

En el proceso de hacer conciencia de lo que somos realmente, es merecedor esclarecer el cómo interactúan entre sí por ejemplo en: “Solamente allí donde hubo fuerzas oscuras pueden surgir las facultades prácticas” (Menke, 2020, p. 88). La imprecisión capturada, que es captable del viaje estético, va de la mano con esta

oscuridad y la Negatividad (post-Guerras mundiales). ¿Quiere decir esto que si aplicamos realismo al Arte futurista debería sentirse postapocalíptico, o vamos a hacer algo al respecto?

Continuando con el ejemplo del músico y/o pintor, la *Fuerza* es ese impulso creativo que se experimenta como una nueva armonía o un nuevo trazo en un papel, pero -como tal- sólo el ser-capaz-de es insuficiente por lo que hay que abogar por la formación socialmente recibida (en otras palabras: Facultades, adquiridas) tanto cognitiva como manualmente. La interacción dialéctica entre estos dos ámbitos de nuestro Ser, como personas con debilidades y fortalezas, es la base de la concepción de lo *humano*; según este filósofo alemán que está siendo analizado y cuyos hallazgos vieron la luz en el año 2008.

Su desarrollo iría en pro de “...convertirse en aquel espacio en el cual solo tiene lugar la disolución de las facultades en el juego interminable de las fuerzas” (Galfione, 2021, p. 356) generando: inminente coerción (Zwang) política. En búsqueda de la materialización, tangible, de la superación-política (*Hinausgehen über*) “El sujeto debe sujetarse y estar sujetado, si quiere tener facultades” (Zuñiga, 2021, p. 205) como un llamado al refuerzo de los Derechos sociales garantizados por un Estado-Nación; este punto será explotado en su desfase para/con el anarquismo como ideología.

Profundizando sobre el punto de vista de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), y lo que Menke identificó de él como replicable en su propia filosofía, se señala al *Gewohnheit* (en alemán) traducible como: un *habitus* no se reducible a una técnica ya que comprende las complejidades cotidianas

del ser humano; y que es muy distinta a la noción posterior de Pierre Bourdieu (1930 - 2002) que -como Menke- también se puede catalogar como contemporáneo. Humanísticamente, un “*Habitus* es la praxis de una transformación (...) hacia un sitio de posibilidades” (Menke, 2013, p. 36) en el horizonte pero: “El sí-mismo del *habitus* no actúa” (Menke, 2013, p. 40).

En el año 1988 se publica este libro, específicamente, sobre Theodor Adorno (1903 - 1969) que partía de que: “...una dialéctica negativa o materialista del espíritu (...) se lleva a cabo desde el abismo que abre el propio ejercicio de la libertad” (Garnica, 2023, p. 1).

Realzando el peso de la Voluntad en el juicio moral sobre los actos concretos de las personas, pero, únicamente, es considerado justo si a tal individuo se le dio acceso -desde la primer infancia- tanto a socialización de valores éticos de la mano con las habilidades mediante Educación en Artes para ejercer los -potenciales- talentos innatos (si así lo determina el libre albedrío, sin coacciones externas ni sometimientos al poder). Desde Latinoamérica, ¿cuántos de los niños de esta región geopolítica saben -tan si quiera- leer y escribir?

Prohibido olvidar que referentes sobre moralidad humana, racionalistamente modernos como Kant, flaquean y se tambalean ante momentos límite de supervivencia de la Humanidad como lo pueden ser: víctimas de esclavitud sexual, privación forzosa de libertad, verse amenazado directamente por el crimen organizado, verse inmerso en narcogeurrillas, entre otros; como lo representa de forma maravillosa la trama de

la película *Brothers* (2009) de Jim Sheridan que indirectamente contiene cierto “soplo” de la -clásica- “Odisea” de Homero. Sin dejar rescatar algunas selectas ideas, del pasado moderno, en esta ocasión se “...parte de la crítica al humanismo racionalista...” (Elizalde, 2017, p. 135).

El sistema propuesto por Menke (inspirado por la grieta generada por Baumgarten para/con éstos como Immanuel que es su coetáneo) no sólo es planetariamente aplicable sino que al basarse en análisis estéticos -de situaciones sociopolíticas- constatables no pretende alimentar ningún tipo de prejuicio que nuble nuestra mirada social.

Subcapítulo III: Contemporaneidad, como punto de partida

Fundamental resulta el plasmar en estas páginas otra máxima contemporánea: después de la I Guerra Mundial absolutamente toda manifestación política mundial está estetizada (tanto en la planificación de éstas como en la divulgación formal/informal, y con sus respectivas repercusiones bioéticas).

Más allá de Hegel, Marx y Engels no se puede ignorar que el proyecto eurocéntrico moderno (industrial) prometía mediante el Racionalismo del siglo XIX solventar las falencias y problemas sociopolíticos del Mundo: el supuesto colonial del progreso moderno (del cual ya se mencionaron previamente un par de sus alusivos históricos).

En la Modernidad clásica, europea del siglo XIX, el arte se enfocaba en exposición técnica de Belleza para presumir y nada

más, cuando en la Contemporaneidad: “...no existe verdaderamente ninguna diferencia entre lo que el sujeto es y desea por sí mismo, por una parte, y lo que las normas sociales pretenden hacer de él...” (Galfione, 2021, p. 350). Ante la indagación por los cómo de la praxis de la Freiheit (libertad) desde Menke no se debe dejar de lado “... el argumento que defiende la existencia de un placer más allá del placer por lo útil y lo bueno, que sería el placer propiamente humano” (Zuñiga, 2021, p. 203).

Como parte de las discrepancias con Christoph se puede explorar el siguiente cuestionamiento: si la praxis es un requisito para la experiencia estética, entonces ¿es lo mismo que un momento estético? ¿Cuál sería la diferencia, real, entre *momento* y *experiencia*? ¿Y la Filosofía de la Percepción que tiene que aportar a este debate singular? Debido a que, en su libro como fuente primaria, no se explica tal diferencia.

Huyendo de toda tipificación de versiones simplistas, modernas, en nuestro actual siglo XXI se comprende que “El arte auténtico sería tan plenamente consciente de su parcialidad intrínseca (...) que incluso sería capaz de relativizarse a sí mismo” (Galfione, 2021, p. 357) evidenciando que -a como se ha argumentado en estos párrafos- “...Menke es un pensador dialéctico que pretende pensar desde la diferencia” (Zuñiga, 2021, p. 203) que filosofa en contraluz y con marcadas texturas.

En ésta se acentúa la presencia de la Escuela de Frankfurt, y no exclusivamente porque también se apoyaban en el marxismo y eran materialistas en sus producciones de Conocimiento. Esta Escuela de pensamiento contemporánea, como mínimo, dejó legado en:

a) la Multidisciplinariedad en la producción de Filosofía política (ya que eran antropólogos, dramaturgos, psicoanalistas), y en que b) migraron buscando refugio en los Estados Unidos debido a que el mismo Hitler y su aparato nazi los perseguía por su firme postura ideológica. Desde esta óptica antifascista -de la Escuela de Frankfurt- hoy día, claramente, se sabe que hay dictaduras tanto de izquierda y de derecha: en el siglo XXI se recapitula que dictadores de ambos extremos de este espectro *político* han causado en la muerte de millones de civiles inocentes.

No se podría defender una postura antifascista (como la de la Escuela de Frankfurt y la de Menke) sin el enfatizar en este “potencial violento” en una coyuntura de extrema derecha (¿cómo la que estamos viviendo globalmente?) se puede canalizar -lastimosamente- en *objetos estéticos* en pro de tal autodestructiva ideología.

Es importante que, lejos de lamentos, se alude a que “...la idea de negatividad también como posibilidad resistente y liberadora de la presión...” (Fernandez, 2017, p. 60). En términos de idioma alemán, la interacción constante de síntesis (es decir: lo que propone la dialéctica *hegeleana* y este adjetivo de negativo se apoya en el concepto de: *Entweder-oder* (en español: determinados opuestos). En el presente artículo se encontrará, al menos, un par de ejemplificaciones tanto en griego antiguo como en manifestaciones artísticas.

Pero esta lealtad con la criticidad, señalado desde el inicio, igualmente ataña a quienes este modelo se adhiere no sólo porque “...no se puede apostar solo por una estética de la fuerza basada en la negatividad dialéctica adorniana” (Zuñiga, 2021, p. 203)

sino que el mismo Christoph “...intenta salvar la negatividad estética de Adorno, desechando los presupuestos metafísicos que le sirven de sostén” (Galfione, 2021, p. 354) como lo es el criticar las dictaduras de izquierda del siglo XX.

La contemporaneidad está conformada por múltiples corrientes de pensamientos simultáneas, que manejan su propio paradigma sobre las mismas catástrofes humanitarias como las Guerras Mundiales y/o el Apartheid sudafricano, como lo son: Posmodernismo, Círculo de Viena, la Escuela de Frankfurt, Fenomenología, Estudios del Género, Estudios Ambientales/Ecológicos, entre otros; y esto nos lleva a Menke y su cosmovisión sistematizada. Lejos de ser un impedimento para filosofar, estéticamente se afirma que “Hay armonía cuando a pesar de la multiplicidad se alcanza a percibir unidad en la representación” (Valle, 2008, p. 10) como tal: lo que vendría siendo la Filosofía Contemporánea.

Si alguien opta por negar la ruptura (contemporánea) con la Modernidad, europea clásica del siglo XIX, y cree que la oración previa aplica desde los post-Medieval simplemente... trataba ante la/ esta contrarrespuesta de que: las corrientes de pensamiento citadas estudian por igual a las mismas bases teóricas como Edmund Husserl (1859 - 1938), Immanuel Kant (1724 - 1804), Baruch Spinoza (1632 - 1677) como algo ya-pasado y de estudio obligatorio -parte de la malla curricular de la Historia de la Filosofía pues- y no como la más fresca tendencia intelectual.

La historia globalizada, bochornosamente post-Guerras Mundiales,

ya no se identifica con ese estilo de vida y formas de afrontar lo real y/o los obstáculos a la hora de ejecutar nuestros planes a mediano plazo. Los problemas nuevos no se pueden solucionar con ideas filosóficas no procesadas de hace más de dos siglos, mucho menos en libros teológicos de dos mil años o más, y aún más en un/este contexto donde esta sensación de vértigo trasciende fronteras geopolíticas. Al hacer memoria de Guerras civiles (independientemente de geografías) -por ejemplo- se olvida lo reciente que puede ser en cuestiones temporales, ante la misma presión del “norte global”.

CONCLUSIÓN

Retrospecciones conclusivas desde el siglo XXI

Los agrídulces acontecimientos que atestiguamos en las calles, latinoamericanas y no latinoamericanas, de las ciudades de este contingente siglo XXI son el resultado del fiasco racional-cientificista prometido y exportado colonialistamente desde Europa. Sobre la tragedia (cuya obra publicada en el 1996), de entre los infinitos referencias que ofrece la Estética, no es coincidencia ni acomodo: en un contexto como el nuestro en el que contamos con avanzados recursos tecnológicos y comunicativos, y longevidad fisiológica el hecho que los derechos-sociales no sean respetados y que tal transgresión no sea públicamente condenada (difuminado por el individualismo consumista) nos lleva a la penuria.

Para poder expresar la Libre personalidad (*freien Persönlichkeit*) Menke se puso el objetivo de “...que, por un lado,

permita explicar el hiato que se abre a partir del siglo XVIII entre la representación y la percepción...” (Galfione, 2021, p. 351) y, por otro, el cómo rastrearlo en los derechos sociales concretos. La noción de Realidad no es únicamente evidencia de una Subjetividad-pensante, herencia de René Descartes (1596 - 1650), sino que funge como masa madre filosófica porque “El autor considera que no se pueden hacer presuposiciones pre-políticas para ofrecer una respuesta” (Garnica, 2023, p. 4); a modo de *pan recién horneado* y el apetitoso olor que deja a su alrededor. No es casualidad que, en inglés, exista la noción de *mouthwatering* que en español se traduce como *hacer agua la boca*, como una involuntaria y primitiva reacción estética hacia la bioquímica de lo que nos rodea.

El flujo de encuentros y desencuentros, incluso dentro de la misma Modernidad, dio como resultado al vuelco materialista de la dialéctica hegeliana como una gran hazaña en la filosofía europea -por parte de Karl Marx (1818-1883)- y Christoph no tendría problemas con auto categorizarse como posmarxista inclusive; pero igual lo denominaría como clásico y/o *ortodoxo* del *siglo XIX* (con el fin de evitar ilógicos anacronismos).

Reconociendo que una, hipotética, Revolución comunista mundial -desde este presente globalizado- “...puede vehiculizar las prácticas que pretendan reorganizar las relaciones de poder y las fuerzas propias...” (Fernandez, 2017, p. 80) como una posible consecuencia *necesaria* (*Notwendig*) de la aplicación de esta Política materialista es que: “Menke insiste en la necesidad de detenerse en el *modus operandi* de la

revolución” (Menke, 2023, p. X).

El atomismo antiguo usó como *protoforma* a una *esfera cerrada*. Por otro lado, ¿qué es una línea? Si no es un conjunto de puntos independientes entre sí direccionados coordinadamente con un Inicio y un Fin. Pues, dialécticamente, cada una de esos puntos es una síntesis histórica y la línea es la Historia. Pero, también, se puede realizar otra metáfora más vigente: la de los *nudos en una cuerda*, siendo los nudos las síntesis y la cuerda la Materia y nosotros usando esos nudos para movilizarnos por el Universo (*cosmos*).

Un Estado asfixiado por el mercado neoliberal, como diagnóstico de nuestros paisajes urbanos (recordando que la transición hacia lo *urbano* fue una de las rupturas con el pasado medieval), nos refiere a la cotidiana lucha por mejores condiciones de vida dado dado que al ciudadano promedio “... la violencia lo lleva a descuidar su propia consistencia interna y a fallar en la realización de sus propios principios...” (Menke, 2023, p. XV). Cuando nos autoestimulamos con canciones o pinturas autoviolentamos la/ nuestra Sensibilidad, pero libremente, así como cuando cohibimos parcialmente nuestro albedrío en pro de la paz con los “otros” de la sociedad a la que pertenezco (ser social, pues).

El problema se origina al aceptar la transversalidad del consumo, mercantil, de las nuevas propuestas artísticas que muchas veces se convierte en que “...no puede establecerse una continuidad necesaria entre su potencia crítica y la acción propia...” (Fernandez, 2017, p. 80); despejando cualquier ingenuidad de nuestro *guerrillero* panorama filosófico. Sino pregúntese a usted mismo: ¿cuál es la razón de que todo *Arte*

futurista se desenvuelve en un panorama sin contaminación, sin guerras civiles, ni desastres nucleares?

En ese sentido la superación (*Aufhebung*) de Hegel tamizada por el posmarxismo de la Escuela de Frankfurt es el caldo de cultivo que da como frutos filósofos como lo es: Christoph Menke; que -lejos de purismos de esteta- aboga por el poder del Arte como vehículo de transformación social inmanente. El estar, continuamente, "...estetizando su política..." (Elizalde, 2017, p. 134) es justamente una fusión de la diplomacia y la lingüística.

La *Fuerza*, ya que "...antecede a toda *Facultad* del sujeto formada por el ejercicio..." (Menke, 2020, p. 40), es un eterno de mensaje interno que -se irradia con intensidad- de que aún respiramos-conscientemente, y que debemos domesticar(nos) en Libertad en pro de nuestra (efímera) plenitud humana.

El Capitalismo neoliberal ha llegado hasta donde sabemos, en el primer cuarto del siglo XXI, dada la Revolución burguesa (moderna) sobre el régimen feudal. Si la Humanidad censura la crítica, y la consecuente transformación de la realidad que conlleva (que es la finalidad de la existencia de las personas, según el marxismo), cierra los ojos ante las propuestas nuevas desde lo creativo.

Para nadie es un secreto que la, historia de la, Democracia está llena de sangre e interminables luchas (manifestación del *Gewalt*, entendible como: forzar, violentar físicamente, coaccionar) desde diversas trincheras -algunas más simbólicas que otras- y por ese motivo "Menke (...) pondría

en evidencia la posición contradictoria que ocupa el arte en las sociedades contemporáneas..." (Galfione, 2021, p. 349) en medio de este tiroteo. En el año 2018 se terminó de publicar el texto sobre esta Violencia por parte de Menke titulado: *Ley y violencia. Christoph Menke en diálogo*.

En un Estado de Derecho, se designa lo legal y lo prohibido (¿y la censura?) sin anular que la responsabilidad ética reside en el Sujeto y sus decisiones -voluntarias y no coaccionadas- y las repercusiones de éstas se suscitan en éste mismo, pero, es oportuno preguntarse: ¿cuál Estado-Nación contemporáneo permite el "arte de protesta" contra sus propias gestiones?

En un museo o teatro -por ejemplo- la contemplación artística se da en un entorno controlado, predeterminado y sin sorpresiva injerencia externa mientras que -desde Menke- se ofrece una propuesta sociocrítica en la que la *experiencia estética* se encuentra en los concretos acontecimientos de nuestro despliegue existencial y consciente. Porque, por un lado, no podemos dejar morir la esperanza política a corto plazo sino entraríamos en ritual suicida *paulatinamente* y, por otro, porque es utilizar las herramientas estéticas desde el mismo Mundo que creamos (conceptual y estructuralmente) en el proyectarlo hacia un viable y más bello porvenir.

REFERENCIAS

- Amigo, M^a. (2014) Ocio estético valioso en la Poética de Aristóteles. *PENSAMIENTO*, vol. 70, núm. 264, pp. 453 - 474. DOI: pen.v70.i264.y2014.001

- Brncic, Carolina. (2009) Christoph Menke. La actualidad de la tragedia: ensayo sobre el juicio y representación. *Revista Chilena de Literatura*, núm. 74, pp. 279 - 285. Universidad de Chile. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952009000100016>
 - Elizalde, Lydia. (2017) *El control de las sensibilidades en la estética contemporánea*. Colección de Cuadernos AMEST. CDMX. URL: https://www.researchgate.net/profile/Napoleon-Camacho-Brandi-2/publication/361577304_Arte_politica_y_falacia/links/62ba693593242c74cad2f9a7/Arte-politica-y-falacia.pdf
 - Fernandez, Juan. (2017) La potencia crítica del arte: para pensar otras formas de construcción política. *Revista Digital de Filosofía*. Universidad Nacional del Nordeste, pp. 59 - 82. Argentina. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6656946>
 - Galfione, María Verónica. (2021). Estética y filosofía: el poder de lo bello en la perspectiva de Christoph Menke. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 2, pp. 347 - 357. Universidad Nacional del Litoral, Argentina. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/71284>
 - Galfione, Verónica. (2023) Crítica de los derechos de Christoph Menke. Editorial Comare. *Colección Aisthesis*, 19, Prólogo, pp. IX-XVIII. Granada, España. URL: <https://www.comares.com/media/comares/files/toc-148832.pdf>
 - Garnica, Naim. (2023). Sobre “El día de la Crisis” de Christoph Menke (2020). *Sig. Fil.*, vol. 24, núm. 48. CDMX. URL: <https://www.scielo.org.mx/pdf/signosf/v24n48/1665-1324-signosf-24-48-188.pdf>
 - Menke, Christoph (2013) “Teoría de la Liberación de Hegel: Ley, Libertad, Historia, Sociedad”. Symposium: *Revista Canadiense de Filosofía Continental*. Vol. 17, No. 1. Pp. 10-30. <https://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/>
 - Menke, Christoph. (2017) La posibilidad de Revolución. En: *Crisis and Critique*, vol. 4, núm. 2. Pp. 313-321. url: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2017-11-07/christoph-menke.pdf>
 - Menke, Christoph. (2020) *Fuerza: Un concepto fundamental de la antropología estética*. Editorial Comares. Granada, España. ISBN: 978-84-9045-941-6
 - Valle, Julio. (2008) El principio de estética y su relación con el ser humano. Acerca de la dimensión antropológica de la Estética de Alexander Baumgarten. *Estudios Filosóficos*, número 38. Medellín, Colombia. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12696>
 - Zuñiga, José. (2021) Análisis crítico de la Antropología estética de Menke. *Revista de Filosofía*, núm. 98, pp. 200-215. Universidad de Zulia. Maracaibo, Venezuela. URL: <https://hdl.handle.net/10481/87811>
- Luis Andrés Delgado**, Estudiante de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Correo: luisantro2012@gmail.com

